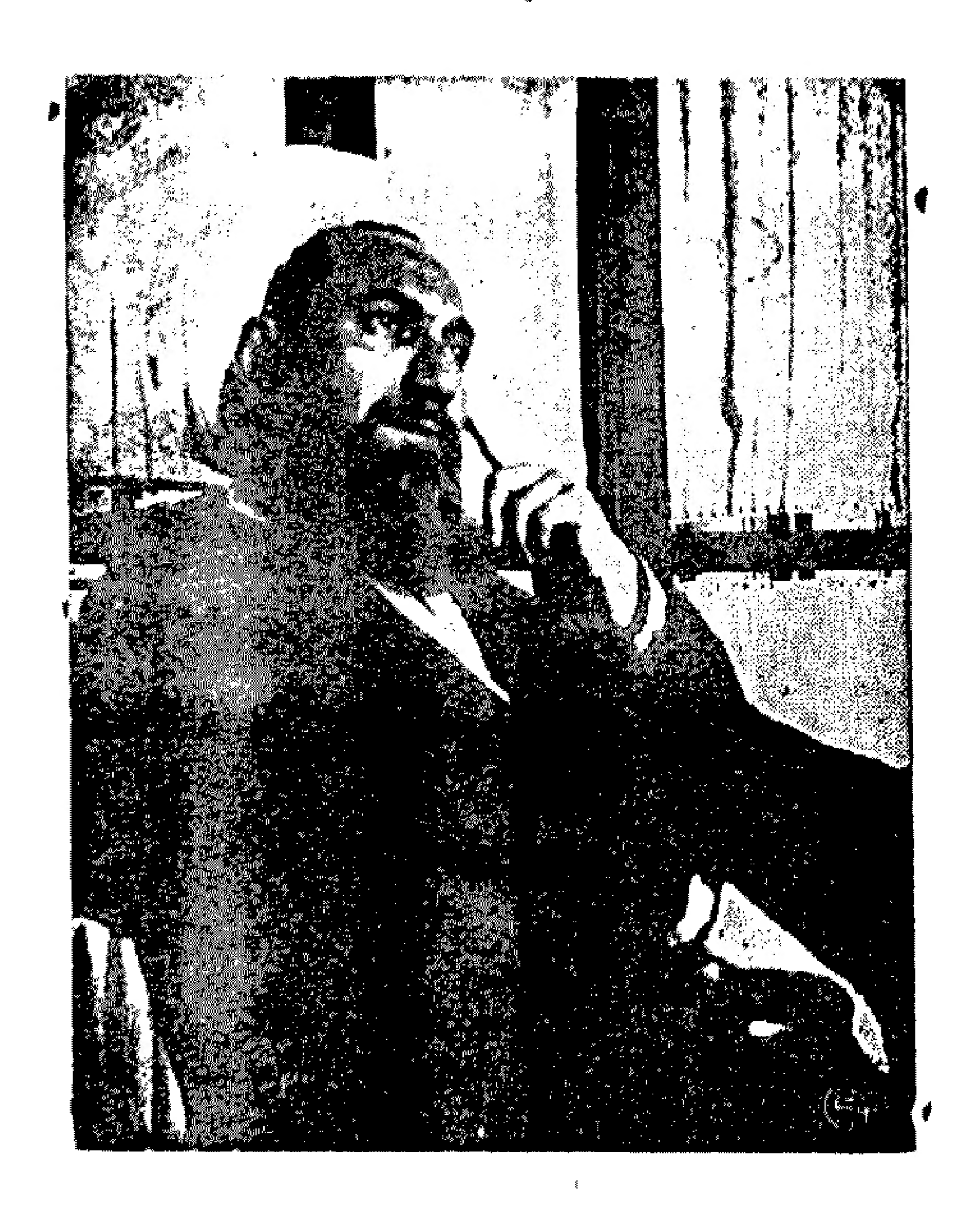




تمشى الكرام على آثار غيرهم : وأنت تخلق ما تأتى وتبتدع

المؤلف

فى الطبعة الأولى



الإمام الأكبر والمصلح الأشهر حجة الأسلام وفيلسوف المسلمين

سماحة الشيخ عبد الكريم الزنجانى



تأليف

الإمام الأكبر فيلسوف الإسلام الأشهر

سماحة الشيخ عبد الكريم الزنجاني

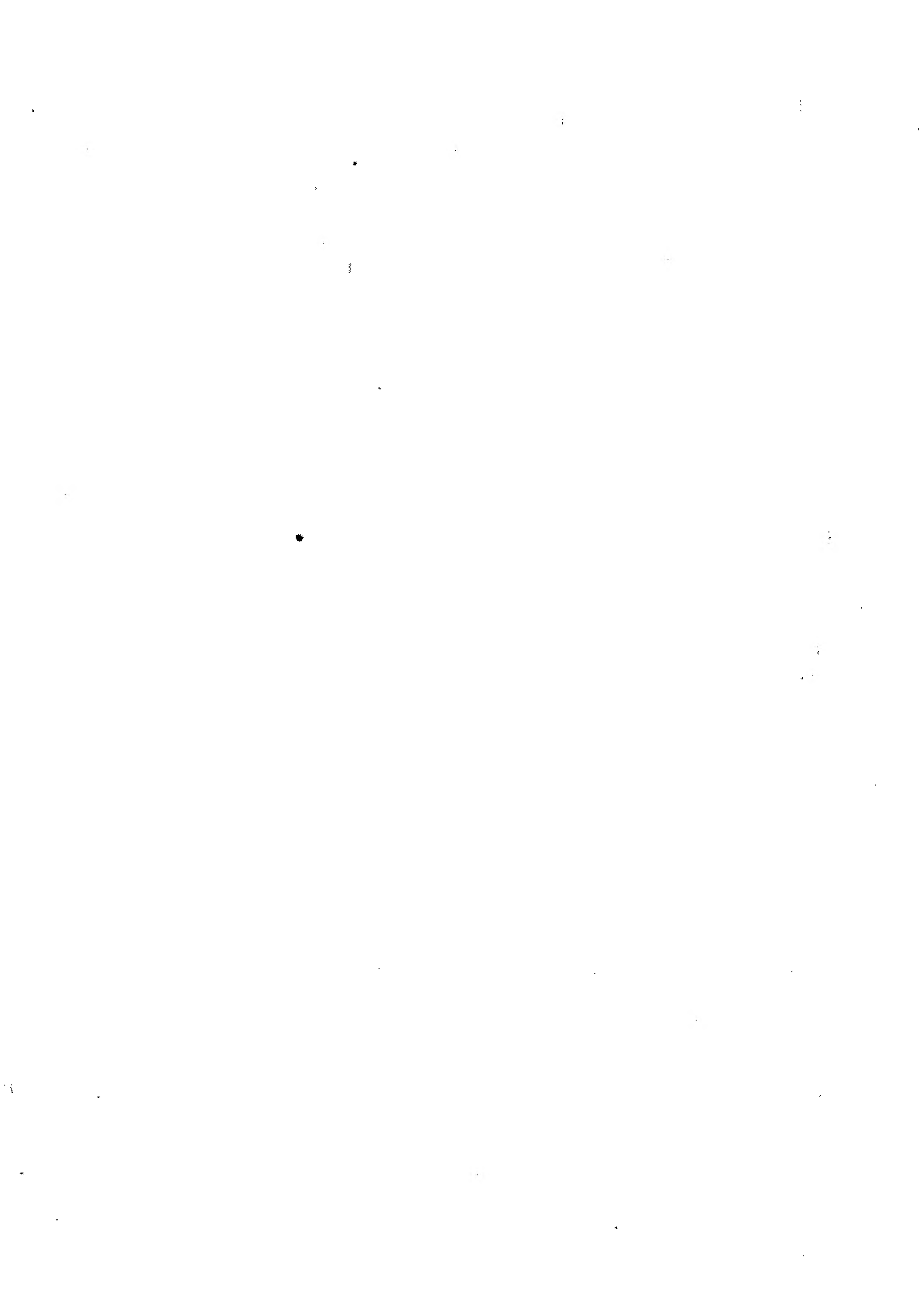
الجزء الأول

الناشر

الوجيه الكبير الفاضل السيد محمد سعيد آل ثابت

«الطبعة الثانية»

١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م



كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

برز لأول مرة كتاب «دروس الفلسفة» فى سنة ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م وسار مسير النور فى الظلام، ينير العقول، ويدمر الشكوك، ويصحح تاريخ الفلسفة العام، وينشر الفلسفة الإسلامية فى أسلوب بديع يستهوى القارىء ويجذبه المطالعة - رغم ان كتب الفلسفة تكون عادة مملة، ولكن ما يكتب على أسلوب هذا الكتاب منها يكون داعياً المطالعة والقراءة - ومحبباً الى دراسته والإطمئنان بصحة مافيه، وإجتاز العواصم الكبرى مدوياً فى الشرق والغرب وعبر ما وراء البحار فى العالم الجديد، واحدث انقلاباً فكرياً عظيما فى المجموعة البشرية بما تضمنه من لباب الفلسفة الإسلامية وروح المعارف الإلهية، وحقائق العلوم الفلسفية الإنسانية ودحض المبادىء الهدامة وكشف أسرار الوجود فى عوالم التكوين والإختراع والإبداع، وأرسل كبار المؤلفين ومشاهير العلماء العظما والأدباء كلماتهم فيه:

فقال العلامة الشهير محمد فريد وجدى صاحب دائرة المعارف فى مجلة الأزهر، الجزء العاشر، المجلد الحادى عشر، شوال سنة ١٣٥٩ صحيفة ٦٣٩ ما نصه:

دروس الفلسفة

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجانى شيخ علماء النجف الأشرف بالعراق قدم راسخة فى مجال الفلسفة على وجه

عام ، والفلسفة الإسلامية على وجه خاص ، وقد زار مصر فى سنة ١٩٣٦ فكشف عن عيلم علم ودين ، ونال إعجاب العلماء المصريين وإذعانهم بأنه أفضل علماء المسلمين .

أهدانا فضيلته بكتاب له جديد اسمه (دروس الفلسفة) ، كان سبق له تدريسه ، وكان السبب فى نشره أنه لاحظ أن الكتب الفلسفية التى ألفها الغربيون والشرقيون فى العصور الأخيرة صورت الفلسفة الاسلامية فى صورة تقشعر الأبدان من قباحتها ، ولا يعرفها أهلها إذا اعرضت عليهم ، وسجلوا عليها انها لا تزيد على أنها نظرات يونانية ، ولا يوجد فيها شىء من الابداع والابتكار مما يثبت جلياً أن الغربيين لم يفهموا الفلسفة الاسلامية العربية لغموض أساليبها فأسقطوها . والفلسفة الاسلامية وان كانت زاخرة بالمبدعات والمبتكرات وكانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة إلا أنه لا يجشمها أن تبلغ الكمال فتسجل المكتشفات قبل حدوثها بألف عام .

قال فضيلته بعدان بسط القول فيما تقدم : وليس المقصد من ذلك نبذ الفلسفة الحديثة ، كلا ، فان كلاً من الفلسفتين قوة عقلية ناجزة وعدة فكرية ناهضة يجب استغلالها ولا يجوز الاستغناء عن كل منهما » .

لنا كلمة بعد هذا ، وهى : أن هذا الكتاب يكشف من سمو الفلسفة العربية الاسلامية ما لا يكشفه كتاب غيره ، ويحاكم الفلسفة العصرية محاكمة دقيقة تتبين منها حاجتها الى التكافل مع الفلسفة الاسلامية وهذا مرمى بعيد المدى جدير باطالة النظر وإجالة الروية على ضوء هذا الكتاب ، ولا أظن ان الفلسفة الاسلامية وجدت مدافعا عنها أكثر غيرة عليها وأدق نظراً فيها من فضيلة الأستاذ الامام الزنجانى أثابه الحق على عمله الطيب .

(محمد فريد وجدى)

وقال استاذ الأساتذة محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي بدمشق :
إن كتاب دروس الفلسفة تأليف الإمام الزنجاني جدير بأن نسميه
(قرآن الفلسفة) .
وقال الامام الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء : إن الامام الزنجاني
بتأليفه دروس الفلسفة ، أنسى من قبله من الفلاسفة وأتعب من بعده) .
ونشر العلامة الشهير الشيخ محمد جواد مغنيه قاضي القضاة بلبنان في
مجلة العرفان ـ الجزء التاسع من المجلد الثالث والثلاثين ، رمضان ١٣٦٦ تموز
١٩٤٧ ـ الصفحة ٩٩٨ المقال الآتي :

فلسفة الزنجاني

لقد بلغت شهرة الإمام الشيخ عبد الكريم الزنجاني حداً أصبح التعريف
به من الفضول ، فقد نال من عظمة العلم ، ودقة الفكر ، وبلاغة الخطاب ،
وسمو الغاية ؛ ما حمل المفتي الأكبر ، وشيخ الأزهر ، والدكتور طه حسين
وفريد وجدي ، والغلاييني ، والآتاسي ، وكرد علي ، وأمثال هؤلاء ، على
أن يحنو رؤوسهم له إجلالا وتعظيماً .

إتسعت شهرة الزنجاني منذ رحلته الى بلاد العرب ومحاضراته في الجامع
الأموي ، والجامعة السورية بدمشق ، ودار الايتام الاسلامية ببيروت ،
والمسجد الاقصى بفلسطين ، والأزهر ، وكلية الآداب والجامعة المصرية
وغيرها من المؤسسات والمجتمعات بمصر ، وجمع طرف من هذه الخطب
والمحاورات في كتاب خاص وضع له اسم (صفحة من رحلة الإمام الزنجاني
وخطبه) ونظراً لأهمية هذا الكتاب وعظمة مافيه من المباحث رأيت أن
أكتب عنه اكثر من مقال ، على ان يكون موضوع كل مقال مبحثاً مستقلا
لا تربطه أية علاقة بغيره من عناوين الكتاب .

دعى الدكتور طه حسين بك عميد كلية الآداب بالجامعة المصرية فيلسوفنا الكبير الإمام الزنجانى الى القاء محاضرة عن دراسة الفلسفة فى النجف وإيران ، فلبى الدعوة ، وتكلم ساعتين ، وقد شغلت هذه المحاضرة أكثر من أربعين صفحة ، ومن قرأها أدرك ماحمل صاحب كتاب « الأيام » الذى عبث بالعمائم والشيوخ، وسخر بالأزهر والأزهريين على تقبيل يد هذا الإمام الزنجانى الجليل ، إن المحاضرة خير من الف كتاب وضعه أساتذة الفلسفة فى العصر الحديث ، فقد أفهم فيها المصريين أنهم لا يعلمون شيئاً من الفلسفة الإسلامية ، وأنهم يدرّسونها ويدرسونها وهم أبعد الناس عن إدراكها ومعرفتها ، وأن مدارس الشيعة الإمامية فى النجف وإيران هى التى تقرر هذه الحقائق على وجهها الأكمل .

أما أسلوب الخطاب فقد جاء حسب الترتيب الطبيعى الذى يفرض الاذعان على السامع ويقوده الى الإستسلام مختارا او غير مختار .

إفتتح الخطاب باقامة الادلة والبراهين على وجود فلسفة إسلامية تخص المسلمين أنفسهم وعلى أن عهد الاسلام عهد ابتكار فى الفلسفة ونظريات جديدة . وليست الفلسفة اليونانية إلا نواة للفلسفة الإسلامية ثم دفع وهم القائلين : أنه لا فضل للعرب إلا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها الى أوربا وأن المسلمين لا نصيب لهم من العلم إلا ترجمة كلام اليونانيين وتقليدهم فى الآراء والأفكار أبطل هذا الزعم بما أورده من الشواهد على النظريات التى إبتدعها عظماء الاسلام منهم « الخواجه نصير الدين الطوسى » وهو الذى نقض النظرية اليونانية القائلة : أن الواحد لايصدر عنه الاواحد وبفساد هذه النظرية ذهب كل ما تفرع عليها من مباحث الهيئة وقواعد الفلسفة . ومنهم (صدر المتألهين محمد بن ابراهيم) وجاء هذا بنظرية الحركة

الجوهرية التي هى أساس مذهب التطور . وهذا الفيلسوف العظيم وجد قبل ثلاثمائة سنة من ولادة (دارون) الذى نسب اليه هذه النظرية ، وقد جعلها صاحبها صدر المتألهين برهاناً على وجود الصانع ودليلا على حدوث العالم . أما شبلي شميل فقد إتخذها لجهله سبيلا الى الإلحاد و إنكار الخالق .

ومنهم (الفارابي) الذى له مائة وثمانية وعشرون كتاباً فى الفلسفة وهو أول من حاول الجمع بين رأى (أرسطو) و رأى (أفلاطون) ، وبهذا الفيلسوف المسلم يبتدئ تاريخ التطور فى الفلسفة الإسلامية . ومنهم (ابن سينا) مخترع التحليل النقدى للمشكلات الفلسفيه وصاحب كتاب الشفاء والقانون والاشارات . فكيف لا يكون للمسلمين ـ والحالة هذه ـ إلا فضل الترجمة والنقل ، وفيهم أمثال هؤلاء الذين ملاؤا الدنيا تأليفاً وتصنيفاً ؟

ثم عدد علامتنا الإمام كتب الفلسفة ومنهاج دراستها فى مدارس الشيعة ، وإنتقل الى الفلسفة فى الأزهر ، والجامعة المصرية ، ودار العلوم فأثبت جهل المصريين بالفلسفة لتقليدهم المستشرقين الذين لم يفهموا شيئاً عن الإسلام ورجاله وفلسفته ، بالشواهد الواضحة ، والادلة الساطعة ، وبرهن على جهل المصريين بنسبة المذاهب الفلسفيه الى غير أصحابها . وعلى عدم فهمهم مقاصد الفلاسفة بما يبعث سوء الظن بالشهادات وحامليها . والكتب ومؤلفيها ، وارجع هذه الأخطاء الى مصدر واحد ، هو الركون الى المستشرقين . وكيف نستند فى معرفة ثقافتنا ودينا الى قوم غرباء اللسان والوطن والدين ؟ وهل هناك باعث سوى الجهل والتعصب البغيض .

سخر شيخنا من المصريين وفلسفتهم ومصادرهم التى يعتمدون عليها ، وأقام الدنيا وأقعدها لنبذهم القرآن وكتب عظماء الاسلام ، وقد اجاد وافاد اذ جعل السبب لمروق المارقين من الدين وإنشاء الالحاد والزندقة بين الناشئة

هو جهل المصريين وعدم تثبتهم فيما يرسلونه من القضايا والأحكام ، هذا ، وهم محل ثقة الشباب المثقف وموضع إكبارهم وإعجابهم ، أما العلاج لهذا الداء فهو إحياء تراثنا الثمين ، وإخراج كنوزنا الدفينة ، ونشرها فى المعاهد والمنتديات بالتدريس وإلقاء المحاضرات.

ولا يدعو مصلحنا المفكر الى نبذ الفلسفة الحديثة والاقتصار على الفلسفة القديمة فحسب . بل يقول يجب ان نضم نفائس الفلسفة الحديثة الغربية الى حقائق الفلسفة الشرقية القديمة وندرسهما معاً على ضوء العقل ثم نستنتج منهما ثمرات فلسفية صحيحة تصلح للحياة والبقاء .

والذى يعجبك فى خطابه هذا اكثر من كل شىء ـ على الرغم من ذكائه المتقد ، وفكره الدقيق المتوثب ، واطلاعه الغزير الواسع ـ ان العجب المدهش هو تخلصه الغريب وانتقاله من موضوع الى موضوع مع إيهام السامع أنهما موضوع واحد ، تخلص من جهل المصريين الفلسفة الى جهلهم بدين الاسلام وخصائصه ومزاياه ، ومن ذلك الى جهلهم بما عند إخوانهم الشيعة الامامية ، وخطاءهم فيما نسبوه اليهم من السخافة والجهل .

جرح ولكن تلطف فى الجرح حيث أرجع سبب هذه الجهالات كلها الى المستشرقين ، وبعد الجرح استعمل لهم مخدراً بمثال مضحك ضربه لجهل المستشرقين ، وهو ان مستشرقا زار إيران ووضع كتابا فى عادات الايرانيين ذكر فيه : أن عريساً إيرانياً اقترن بعروسه صباحاً ثم شاهده فى الشارع مساءاً يضرب عروسه ، ومنشاء قوله هذا ان المستشرق رأى فى الصباح جهاز عروس ينقله الحمالون فسأل عن اسم العريس ، فأجيب ـ ماذا يهمك ـ ثم رأى رجلا يضرب إمرأته مساءاً فى الشارع فسأل عن اسم الزوج فأجيب ـ ماذا يهمك ـ فاستنتج من ذلك ان هذا هو اسم العريس الذى اقترن قبل

هذه حال مستشرق لم يتعمد الكذب ينقل عن الشرقيين ماشاهده بنفسه ورآه بعينه ، فما ظنك بالخائن الذى يتعمد التحريف والإفتراء ؟ وينقل النظريات الغامضة ويقرر الفلسفة الشرقية والعقائد الدينية .

ثم ختم الإمام الزنجانى خطابه بما هو أحسن اريجا من المسك ، واطيب طعما من الشهد ، واسطع نوراً من الشمس ، تساءل الإمام مستغربا - وحق له ولكل منصف الإستغراب - كيف تنسب الخرافات الى عقيدة يدين بها امثال الطوسى ، وابن سينا ، والفارابى ، والحلى والملا صدرا ، والسيد الداماد ، والسبزوارى ؟ وكيف يقال : ان كل احاديث (الكافى) حجة عند ارباب هذه العقيدة وهم الشيعة الإمامية ، وان الكافى عندهم كصحيح البخارى عند السنة ، وهم يقولون بفتح باب الإجتهاد ؟

إن هذا الخطاب اليتيم الذى دفع بالدكتور طه حسين بك الى تقبيل يد صاحبه يجب ان يدرس فى المعاهد ، ويقرأه كل عالم وفيلسوف واديب ، فقد حوى من ضروب الفلسفة انواعا ، ومن الأساليب فى تقرير الحقيقة الوانا ، ومن الأدلة على عظمة المعاهد النجفية والايرانية ما ينعش الحق ويميت الباطل أكثر الله فى الأمة أمثال هذا المصلح العظيم . ووفقنى لمتابعة الكتابة فى هذا الموضوع الجليل إنه خير مسئول .

(محمد جواد مغنية)

* وقال الدكتور طه حسين :

(إستمعت الى محاضرة الامام الزنجانى فى الفلسفة فظننت ان ابن سينا حى يخطب) .

طه حسين

* وقال فضيلة الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر :

أوصى جميع الناشئة الاسلامية التى تريد ان تفهم الشرع والدين

هو جهل المصريين وعدم تثبتهم فيما يرسلونه من القضايا والأحكام ، هذا ، وهم محل ثقة الشباب المثقف وموضع إكبارهم وإعجابهم ، أما العلاج لهذا الداء فهو إحياء تراثنا الثمين ، وإخراج كنوزنا الدفينة ، ونشرها فى المعاهد والمنتديات بالتدريس وإلقاء المحاضرات.

ولا يدعو مصلحنا المفكر الى نبذ الفلسفة الحديثة والاقتصار على الفلسفة القديمة فحسب . بل يقول يجب ان نضم نفائس الفلسفة الحديثة الغربية الى حقائق الفلسفة الشرقية القديمة وندرسهما معاً على ضوء العقل ثم نستنتج منهما ثمرات فلسفية صحيحة تصلح للحياة والبقاء .

والذى يعجبك فى خطابه هذا اكثر من كل شيء - على الرغم من ذكائه المتقد ، وفكره الدقيق المتوثب ، واطلاعه الغزير الواسع - ان العجب المدهش هو تخلصه الغريب وانتقاله من موضوع الى موضوع مع إيهام السامع أنهما موضوع واحد ، تخلص من جهل المصريين الفلسفة الى جهلهم بدين الاسلام وخصائصه ومزاياه ، ومن ذلك الى جهلهم بما عند إخوانهم الشيعة الامامية ، وخطاهم فيما نسبوه اليهم من السخافة والجهل .

جرح ولكن تلطف فى الجرح حيث أرجع سبب هذه الجهالات كلها الى المستشرقين ، وبعد الجرح استعمل لهم مخدراً بمثال مضحك ضربه لجهل المستشرقين ، وهو ان مستشرقا زار إيران ووضع كتابا فى عادات الايرانيين ذكر فيه : أن عريساً إيرانياً اقترن بعروسه صباحاً ثم شاهده فى الشارع مساءاً يضرب عروسه ، ومنشاء قوله هذا ان المستشرق رأى فى الصباح جهاز عروس ينقله الحمالون فسأل عن اسم العريس ، فأجيب - ماذا يهمك - ثم رأى رجلا يضرب إمرأته مساءاً فى الشارع فسأل عن اسم الزوج فأجيب - ماذا يهمك - فاستنتج من ذلك ان هذا هو اسم العريس الذى اقترن قبل

ساعات بعروسه.

هذه حال مستشرق لم يتعمد الكذب ينقل عن الشرقيين ماشاهده بنفسه ورآه بعينه، فما ظنك بالخائن الذى يتعمد التحريف والإفتراء؟ وينقل النظريات الغامضة ويقرر الفلسفة الشرقية والعقائد الدينية.

ثم ختم الإمام الزنجانى خطابه بما هو أحسن اريجا من المسك، واطيب طعما من الشهد، واسطع نوراً من الشمس، تسآءل الإمام مستغربا - وحوله واكل منصف الإستغراب - كيف تنسب الخرافات الى عقيدة يدين بها امثال الطوسى، وابن سينا، والفارابى، والحلى والملا صدرا، والسيد الداماد، والسبزوارى؟ وكيف يقال: ان كل احاديث (الكافى) حجة عند ارباب هذه العقيدة وهم الشيعة الإمامية، وان الكافى عندهم كصحيح البخارى عند السنة، وهم يقولون بفتح باب الإجتهاد؟

إن هذا الخطاب اليتيم الذى دفع بالدكتور طه حسين بك الى تقبيل يد صاحبه يجب ان يدرس فى المعاهد، ويقرأه كل عالم وفيلسوف واديب، فقد حوى من ضروب الفلسفة انواعا، ومن الأساليب فى تقرير الحقيقة الواناً، ومن الأدلة على عظمة المعاهد النجفية والايرانية ما ينعش الحق ويميت الباطل أكثر الله فى الأمه أمثال هذا المصلح العظيم. ووفقنى لمتابعه الكتابة فى هذا الموضوع الجليل إنه خير مسئول. (محمد جواد مغنيه)

* وقال الدكتور طه حسين:

(إستمعت الى محاضرة الامام الزنجانى فى الفلسفه فظننت ان ابن سينا حى يخطب). طه حسين

* وقال فضيلة الاستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر:

أوصى جميع الناشئه الاسلاميه التى تريد ان تفهم الشرع والدين

والاجتماع والفلسفه ان لا تقدم شيئاً على قراءة خطب الامام الزنجاني وكلماته وتصانيفه ومؤلفاته . لقد قسم الله له من اكتناه اسرار التشريع وفلسفه الدين الاسلامي ما لم يقسمه الا لكبار الائمه واحبار الامه ، نفع الله المسلمين بآثاره ، ومدام في ظلمات هذه الحياة بزاهر انواره .

(محمد مصطفى المراغي)

* وقالت صحيفة (المنتفك) العراقية العدد ٤٣ السنة الثانيه ٢٢ شعبان ١٣٥٩ / ٢٠ / ايلول ١٩٤٠ .

(بشرى للعرب والمسلمين)

تم طبع الجزء الاول من كتاب (دروس الفلسفه) تأليف الامام المصلح الأكبر فيلسوف الاسلام الشيخ عبد الكريم الزنجاني وقد وضعه في اسلوب جديد على طرز لم يعهد وطور لم يسبق مصرحاً بانه الفه لطلبه مبتدئين لا يصح التوغل معهم في النظريات الفلسفيه العويصه . ومع هذا فان سماحته وضعه في اسلوب بديع وضمنه من مبتكرات النظريات ما يصح معه ان يكون هذا الكتاب أداة نافعه لدراسه الفلسفه في المدارس ومرجعاً مفيداً لأساتذة المعاهد العاليه ، كما يصح ان يعتمد عليه من عيون الأساتذة الكبار كل راغب في معرفه الفلسفه الشرقيه الاسلاميه من اسهل طرقها وابوابها المبسطه .

تناول هذا الجزء الكلام في نشؤ الفلسفه وارتقائها وتاريخها ومكانة الفلسفه الاسلاميه والعلوم المختصه بالأمه العربيه الكريمه ومقارنة دقيقه للآراء والنظريات القديمه والحديثه ، وتقسيم الفلسفة و أقسامها البالغة ماة وسبعين علماً ، وكل ماقيل في تعريفها وموضوعها منذ القرن السادس

قبل المسيح (ع) حتى الآن ، ومباحث الوجود من الأمور العامة ، وكذلك تناول تحليل بعض الأنظمة الاجتماعية التى تستهوى الشباب،وإظهار حقيقة تاريخية حول نسبة كتاب « الجمهورية » الى افلاطون ، تنويراً لأذهان النشء الجديدالذى يجتاز دور الإنتقال.

وهذا الكتاب جمع مفاخر العرب والمسلمين كما جمع بين القديم والحديث جمعاً يعسر أن تصادفه فى أى كتاب فلسفى . فانه لا يوجد نظير له فى المطبوعات الفلسفية ، وهو متضمن خير ما تتغذى به العقول والأرواح من مختلف الطبقات وهو جدير بالاقتناء والقراءة والمطالعة فى تدبر وروية ، ويكفيه مدحا أن نسخه المطبوعة على وشك النفاد ولم يمض على صدورها من الطبع شهر واحد وسوف تضطر الشركة الى اعادة طبعه لشدة الرغبة اليه من مختلف البلاد والأقطار .

هذه جملة من الكلمات حول كتاب « دروس الفلسفة » اكتفينا بها لأن من الصعب استقصاء كل ما قيل حوله وما نشر فى شأن مؤلفه الامام الزنجانى الذى بلغت به طيبة النفس الى درجة تكاد تكون غير محدودة ، يجذبه الخير كما يجذب المغناطيس الحديد فيندفع اليه ، ويسعى الى كل نفع للغير عام أو خاص ،وهو ملجأ لعموم الفقراء واليتامى والمظلومين والمرفوتين والمصابين بأى مصيبة ، وبخصوص أهل العلم الذين هم أكثر الناس احتياجا الى المساعدة ، لأنهم فى وسط المدنيةالحاضرة المتأخرون فى أمورهم المادية، والعاجزون عن الدفاع عن أنفسهم فى ميدان الحياة الجديدة ،يبذل اليوم الأموال، يسعى لهم عند ولاة الأموربهمةلا تعرف الملل كما يسعى لأعز انسان لديه ، بل يسعى لاصاحب الحاجة وقضاء حوائجه وهو يعلم أنه أساء اليه وقدح فيه وتحالف مع خصومه فى ترويج عبارات القذف والنميمة

والافتراء ، وهو يردد (أشرف أعمال الكريم غفلته عما يعلم) ويخاطب نفسه : (لا يزهدنك بالمعروف من لا يشكر لك) وسماحته يرى أن الشر لا فائدة منه مطلقا ، وأن التسامح والعفو عن كل شيء وعن كل شخص هما أحسن ما يعالج به السوء ويفيد في إصلاح فاعله .

« خلق كخلق الأنبياء ورأفة فيها نسينا رأفة الآباء »

وهو يتابع العمل لإصلاح مناهج الدراسة والتعليم والتربية والأخلاق وأساليب التأليف في العلوم الدينية والفلسفية بعزم لا يعرف دون الكمال تراجعاً ولا فتوراً ، وهو يرى أن مصادر التشريع الاسلامي هي كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) حسبما أثبته في كتابه ، الفقه الأرقى في شرح العروة الوثقى ، وهو آية عظمى من آيات العلم والدين يدوي بها الشرق كله ، أشرق إسمه في مشارق الأرض ومغاربها وعرفته الأعاظم بأنه رجل المعجزات وفيلسوف الاسلام ومفخرة المسلمين ومصلح عالمي عظيم يملك الفكرة ووسائل التنفيذ ولا يستنصر إلا من الله تعالى ، ولا يكترث بمقاطعة المضلين مهما عظمت شئونهم وعلت أقدارهم ولا يلين للخطوب التي تنزل به ، ولا يخنع لقوى الأرض وان اجتمعت لمقاومته بل هو يعمل لخير الإسلام والإنسانية بعزم تتزايل الجبال دون ان يتزلزل، وبيقين تتحول الأرض عن مدارها ولا يتحول ، وبذلك تهيأت له الامامة وسمت اليه الزعامة وانقادت له الأمور ، وهو يوزع كل ما يرد له من الأموال على أهل العلم المعوزين والفقراء والأيتام بصورة مستمرة، ولكنه أنكر لنفسه من نعيم الدنيا إلا الرغيف الذي يمسك عليه الحياة ، وسوى مسكن متواضع خراب لا يملكه ، بل يستأجره من مالكه ، مؤثث بحصير وبساط بسيط ليعيش فيه عيشة الزهاد ، وما الحياة لديه إلا خدمة

الدين والعلم والاسلام والانسانية ، ونفع إخوانه فى الدين والخلق ، أما الدنيا فلتغر سواه .

ثم لا يخفى أنه لم يمكن أن يطالب من الامام الزنجانى أن يعيد النظر فى مباحث كتاب (دروس الفلسفة) الذى ألفه قبل نصف قرن ، لا لأنه يكره الرجوع إلى ما ألف أو أملى سابقا فحسب ، بل لأنه من ضيق الوقت وكثرة العمل وإزدحام الواجبات من الدرس والبحث والتأليف والقضاء والإفتاء وأجوبة المسائل والاستفتاءآت وقضاء الحوائج والسهر على المصلحة العامة وشئون المسلمين كآفة بحيث يشفق عليه منها عارفوه من قريب ويتمنون أن يهبه الله له بعض الراحة والهدوء حيث لا راحة له غير الاستزادة من العمل والنجاح الذى يلازم العمل ، مضافاً إلى أنه مدفوع إلى الأمام لا يستطيع أن يقف أو يستقر فضلا من أن يلتفت إلى ما مضى أو يعيد النظر فى كلام مضت عليه عشرات الأعوام . وهو لا يجد وقتاً يمكنه من أداء واجباته اليومية الكثيرة التى يقتضيها مركزه الدينى الأعلى ويتطلبها مقامه العلمى الأسمى على وجهها .

فطلبنا من سماحة الامام الزنجانى أن يسمح لنا بإعادة نشر كتابه (دروس الفلسفة) خدمة للعلم والاسلام وتلبية لصوت الحق ، ليكون نبراساً يستضىء به الجيل ، ويبقى خالداً مع الزمن وما دام الشعور الحى عند بنى الانسان ، فوجدنا قبولا منه أدامه الله ذخراً للإسلام ودعامة لعرش العلم والدين ، ولسانا ناطقا عن الشرع المبين ، ووفقنا الله لإتمام إنطلاق هذا الضوء من جديد إنه ولى التوفيق .

« الناشر »

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلوة ، والسلام على خاتم رسله (ص) وآله (ع) وصحبه ، وبعد ، فما أحوج معاهدنا العلمية ، ومدارسنا القومية ، وثقافتنا الأسلامية إلى مؤلفات فلسفية ، وافية ، دقيقه ، موضوعة ، فى اسلوب عصرى سلس تنير العقول ، وتثير الأفكار وتستفز النفوس ، وتنفث الروح ، وتشحذ الهمم ، وتأخذ مآخذ الذهن .

وقد تحسست بهذه الحاجة الماسة طائفة من عيون الأساتذة ، تمتلىء نفوسهم غيرة على العالم الإسلامى ، ويجمع قلوبهم - على إختلاف نزعاتهم - الشعور بالإلم من موقف العرب والمسلمين ، فأخذوا يقدرون جهودنا فى سبيل الإصلاح الدينى ، والإجتماعى ، وإصلاح مناهج التأليف والتعليم ، وسألونى ، أن أتخير لهم طائفة من الدروس التى ألقيتها فى سالف الزمان على طلاب (الفلسفة الإسلامية) فى معاهد النجف الاشرف فى سنة (١٣٣١ هـ ١٩٠٢ م) وأجمعها فى كتاب ، مراعياً فى تسجيلها وضوح الفكرة ودقة التعبير ، وحسن الترتيب ، وسهولة العبارة وايجازها ، وإيضاح النظريات الفلسفية المعقدة ، والمذاهب العلمية الملتوية ، بأوضح عبارة لا ينتاب اسلوبها غموض ولا جمود ، ومنتخباً من المسالك الحديثة ما ألفته طباع اهل العصر ، وما يلائم أذواق جمهور المتعلمين ، الذين ينظرون الى هذه الفلسفة - فى أسلوبها الحاضر - نظرهم الى شىء عسير الفهم ، بعيد الغور ،

يكد الذهن ، ويستنفد المجهود ، بلا إنتاج ، فيعرضون عن دراستها .

بيد أنى ترددت طويلا فى إجابة سؤلهم ، وكان السر فى ذلك أنى كنت أرى أن كتاب (تطور الفلسفة) أحرى بالتقديم ، وأوفى بالغرض ، ولكنهم عادوا ملحين ، ومستحثين ، وكلما زدتهم إعتذاراً ، زادونى الحاحا قائلين : أن كتاب (تطور الفلسفة) لا يناسب إلا الخاصه بل خاصة الخاصة ، ولكن هذه دروس أولية ، يعم نفعها ، وتكثر فائدتها ، فلم أجد لى من المطاوعة بما أرادوا مفيصاً .

وكان من أكبر ما بعثنى على جمع هذه (الدروس الفلسفية) أنى لاحظت أن الكتب الفلسفية التى ألفها الغربيون والشرقيون فى العصور الأخيرة ، صورت (الفلسفة الإسلامية) فى صور تقشعر من قباحتها هذه الفلسفة ولا يعرفها أهلها اذا عرضت عليهم .

وأن هذه الفلسفة قد لعبت بها أيدى المغرضين من جهة ، والجاهلين من ناحية أخرى فصورتها على صورة تؤدى الى تحويل تيارات العقول والأفكار الى الناحية المعاكسة لأصل نشأتها وغايتها :

(وان تاريخ الفلسفة العام) الأوربى ، أهملها ، وإنتقل من العصرين الأغريقى ، والمسيحى ، الى العصر الحديث ، قافزاً من القرن الرابع الميلادى الى نهوض « ديكارت » و « باكون » فى القرن السابع عشر ، وسجل : ان الفلسفة الأسلامية ، لا تزيد على أنها نظريات يونانية ، ولا يوجد فيها شيء من الإبداع والابتكار ، وأن العالم مدين بحريه الفكر لليونان ، وأن فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية ، وتسليمها الى أوربا ، الى غير ذلك مما يثبت جلياً ، أن الغربيين لم يفهموا الثقافة العربية ، ولم يستطيعوا أن يحلوا طلاسم ، الفلسفة الإسلامية ، لغموض أساليبها ، فأسقطوها - وهى

حلقة قيمة غالية ـ من سلسلة تأريخ الفلسفة العام .

وتركت دراسة طائفة من هذه الكتب والتواريخ فى الجامعات الشرقية أثراً سيئاً عميقاً ، فى نفوس الشرقيين ، فأهملوا ، فلسفتهم ،وثقافتهم، وكاد أن ينبذوا بهذه « الفلسفة الشرقية » إلى جانب الأوهام والخرافات .

وهنا يجدر بى أن أنبه على أن معتقداتى لا تؤخذ من هذه « الدروس الفلسفية » ، لأنها موضوعة لإستعراض فضائل « الفلسفة الإسلامية » بعد تجريدها عن نزعات الأهواء ، وشوائب الأخطاء ، ونشرها فى صورتها الحقيقية ؛ ومصادرها الأصلية ، فى الأوساط العلمية العالميـــة ، على اختلافها فى المعتقدات خدمة للإنسانية ، وتصحيحا للتاريخ ، وتخليداً لبدائع الفلسفة من الإضمحلال ، وحرصا على نشر آثار السلف ، وتفانيا فى تثقيف عقول الخلف ، لا متحيزاً الى فئة ، ولا متعصبا لفريق ، بل منتهجا منهاج الحق ، سالكا سبيل الإنصاف ، متحريا وجه الصواب ، ملتمسا طريق الرشد ما استطعت ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب ، حتى يستنير أن « الفلسفة الإسلامية » زاخرة بالمبدعات والمبتكرات، وكنوز الحقائق الراهنة ، فى جميع أنحاء المعارف الإنسانية السامية ، وأنها تساهمت بحظ كبير فى حركة الفكر الانسانى فى العالم المتحضر ، وكانت من أكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثه ، بل من أعظم مصادرها .

ولكن ليس من العدل أن نجشم هذه الفلسفة أن ترتصد بظهر الغيب ـ لإصابة كل ما عسى أن يجد من التجارب ، والأفكار ، بعد ألف عام

وليس المقصد من ذلك نبذ « الفلسفة الحديثة » كلا ، ثم كلا ، فان كلا من الفلسفتين قوة عقلية جاهزة ، وعدة فكرية ناهضة ، يجب إستغلالها ولا يجوز الإستغناء عن كل منهما .

بل يجب أن نضم نفائس « الفلسفة الحديثة الغربية » إلى حقائق « الفلسفة القديمة الشرقية » على ضوء العقل والروية ، لنستخلص منهما مزيجا إصلاحيا خالصا ، وفلسفة قويمة ، صالحة للحياة ، والبقاء ، وكذلك أراد الله أن تكون الحياة دائما مزيجا من صالح القديم والحديث ، ولن تجد لسنة الله تبديلا ؟

عبد الكريم الزنجانى

١٣٤٩ هـ

١٩٣٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(١)

متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت ؟

كان نطاق الإدراك الإنسانى فى أدوار الإنسانية الأولى لا يسع الا ما كان الانسان يدركه بإحدى حواسه الظاهرة .

وكان علمه محصوراً فى الإدراك الحسى الذى لا يتعدى حدود ظواهر الموجودات المحسة .

فكان يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا ويلاحظ بدافع الفطرة ظواهر الكون ويأخذ من العالم الموجود ما يصله عن طرق الحواس الظاهرة ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئا وحين إضطراره الى التفكير فيما لا يحس بإحدى الحواس كان يحاول أن يصبغه بالصبغة المادية التى يفهمها عقله بواسطة الحواس لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يتعدى المناطق التى رسمتها له الحوادث

وحدتها الأحوال المحيطة به ولا يدرك الا العالم المادى الذى يحيط به وهو لا يقوى على التفكير فى الأشياء المجردة وفيما وراء الحس من الموجودات إلا بعد النضوج .

وكانت مساعيه فى سذاجته الأولى محصورة فى تحصيل الضرورى من أسباب الحياة ومقصورة على الحد البسيط الذى لا بد منه لمجرد البقاء وكانت مظاهر التنافس الإنسانى بين أفراده فى دائرة محدودة تسوقهم الى التدافع لا الى التسابق ، ولكنه لم يلبث طويلا حتى كثرت عليه أعباء الحياة كثرة هائلة فألجأته الضرورة الى استعمال حواسه الباطنة لدفع عادية الطبيعة وتدبير وسائل المعيشة وتنظيم شئون الإجتماع مع بنى نوعه ليقوموا بالعمل المشترك اللازم لحياتهم متساندين فيختص كل منهم بجهة منه فوسع بذلك من نطاق إدراكه الى شىء مما يدركه خياله الساذج ولم يزل متدرجا على هذه الحالة وموسعا حدود معرفته المقصورة على ظواهر الموجودات والنواحى الإجتماعية بغريزة حب الإستطلاع التى هى من أكبر النواميس المتممة بل المقومة لنظام الكون والعمران حتى أحس بضيق دائرة الخيال وعرف إنخداع الحس فاندفع بدافع طبيعى نحو إستعمال عقله الفطرى الغريزى الذى يميزه عن سائر انواع الحيوان وهو موضع شرفه ومنبع كرامته وعنصر الفرق بينه وبين الكائنات الأخرى وأخذ يتدرج فى الإدراك العقلى الذى به يتكون تجريد الجزئيات عن المادة وأوضاعها حتى انتظمت له أنواع أربعة من الإدراك مترتبة فى التجريد : وهى :

(١) الإحساس
(٢) التخيل
(٣) التوهم
(٤) التعقل

والأول مشروط بثلاثة أشياء : وهي :

(١) — حضور المادة

(٢) — إكتناف الهيئات

(٣) — كون المدرك جزئيا

والثاني مجرد عن الشرط الأول ، والثالث مجرد عن الشرطين الأولين ، والرابع مجرد عن جميع الشروط الثلاثة .

ومن هذه المرحلة أخذ الإنسان يحاول أن يبحث عن بواطن الأشياء وكانت الفطرة الطبيعية تدفعه نحو التفكير في مبدأ حياته والبحث عن مصدرها وأسباب وجودها ومصيرها والحالة التي هي عليها ، وكان يسائل نفسه : من أين جئنا ؟ وإلى أين نحن ذاهبون ؟ ومن أين هذا العالم ؟ وما هو حقيقته ؟ وكيف نشأ كذلك ؟ وإلى أية غاية تنتهي به سلسلة الوجود ؟ مترقباً الإجابة على هذه الأسئلة من غريزة العقل الفطري الذي هو مفسر الكون الوحيد .

وفي هذه المرحلة وعلى أساس هذه النظرية الفطرية والبحث الفطري عن حقايق الأشياء تكونت (الفلسفة) بغريزة التعقل منذ عهود بعيدة تقصر عن إدراكها مجهودات التاريخ .

(٢)

بماذا تكونت العقيدة الدينية في الانسان ؟

لما حاول الإنسان ان يكتشف بغريزة التعقل مصدر العالم ومصيره اهتدى عن طريق الفطرة الصادقة والعقل المستقيم منذ المراحل القديمة بغريزة الشعور الديني وعاطفته الفطرية إلى الأذعان بالدين الفطري الذي

يقوم أساسه على معرفة مبدأ العالم ومعاده فهذه الفطرة الإنسانية وغريزة التعقل التى تكونت بها الفلسفة هى بعينها الغريزة التى تكونت بها العقيدة الدينية للإنسان فساقته الى التعبد والخضوع الأديان السماوية المتخالفة فى الصورة والمتحدة فى الجوهر، فالتدين مرتكز على أصل نفسانى فطرى قائم على أكرم ميول النفس وأبقاها ما بقى الانسان، والأديان الإلهية كلها اعتمدت فى الأنسان على أصل راسخ من غريزة التدين ودفعته الى الثقة بأن العالم بمجموعة متناسقة تسودها ذات مدبرة حكيمة ترقب النيات وتحكم الضمائر وأن هذه الحياة صائرة الى غاية من المسؤولية والمجازات . ولكن حكمت الأساطير على العقيدة الدينية وأعمتها الخرافات والأوهام فى أدوار كثيرة طافت بها تلك العقيدة ؛ ولقد أجاد الأستاذ (بنيامين قونستان) وهو أحد علماء تاريخ الأديان حيث قال : إن الشعور الدينى من الخواص اللازمة لطبائعنا الأزلية ومن المستحيل أن نتصور ماهية الأنسان دون أن تتبادر الى ذهننا فكرة الدين .

وقال (ماكس ملر) : إن فكرة التعبد من الغرائز البشرية فإنه فطر عليها منذ نشأته الأولى :

(٣)

الفلسفة والدين

الفلسفة والدين دوحتان من أصل واحد أنتجته غريزة التعقل بل غصنان أنمتهما دوحة التعقل وقد كانت الفلسفة والدين فى بدء تكونهما متآلفين ومتوافقين بل كانا متحدين فى الغاية .

وكانت معرفة مبدأ العالم ومصيره ودراسة الألوهية وصفاتها وأفعالها

وآثارها من أهم عناصر الفلسفة . وقال الإمام الصادق (ﷺ) : دعامة الانسان العقل ، به يعرف ما هو فيه ، ومن أين يأتيه ، وإلى ما هو صائر .

ولم يحدث بينهما التنافر المزعوم إلا بعد ما كلف العقل بأن يتكلف إدراك كل ما فى عالم الوجود وأن يحيط بواهب العقل وعلة العلل وبعد تقهقر العقل الى مرحلة الطفولة الأولى كى لا يحاول أن يفهم الا العالم المادى بواسطة الحواس التى تخطىء كما تصيب وتحيد عن الحق كما تتزن وتستقيم؛ وساعد على ذلك إنحراف الدين عن أساس الفطرة بالآراء البشرية العاطفية

ومن هنا إفترق الدين عن الفلسفة ، وارتكز على العاطفة والشعور؛ حينما ارتكزت الفلسفة على العقل الفج المحدود فحاولت أن تثبت إلها يغاير الإله الذى أثبته الدين فى الأوصاف ، والاختيار ، والعلية ، والآثار ؛ وأن تثبت معاداً يغاير المعاد الذى أثبته الدين فى الكيفيات ، ومن ذلك تبدل الإيمان بالتشكيك فتجمت عنه الفلسفة الإرتيابية فتخالفا جوهريا لتخالف العاطفة والعقل المحدود بعد ما كانا متوافقين ومتآلفين حين التزام أهلهما بإطلاق الفكر من تقييده فى دائرة محدودة من العاطفة وتحرير العقل من أسره فى محيط محصور من دائرة المادة الضيقة وكانوا لا يحولون بين المرء وقلبه .

وإشتد هذا الخصام بين الدين والفلسفة فى القرن الماضى لأن العلم كان مؤسساً فيه على النظرية المادية فى أصل الوجود وأبدية المادة ؛ وبذلك عظم شأن الفلسفة المادية ، وكان الدين يشتد فى نقضها ، والنعى على معتقديها ، ولكن الاكتشافات العلمية الحديثة فى هذا القرن أثبتت أن المادة ليست بأبدية ولكنها خاضعة للناموس الحتم الذى يقضى على جميع الكائنات بالفناء والتلاشى ؛ وأظهرت ان المذهب المادى لا يستند إلى قواعد علمية ثابتة

وانما هو منهاج للتجارب العلمية فحسب ؛ وبذلك إلتقى الدين والفلسفة فى مجال واحد بعد إفتراق طال عليه الأمد وسينتهى الأمر بينهما الى المصافاة كما كانا فى بدء تكونهما

وهذه الحقيقة التى قررناها هى سر ما يتراءى فى الفلسفة الشرقية وفى الفلسفة اليونانية التى تكونت على التحقيق — من العناصر الشرقية (١) من مظاهر الإنعطاف نحو العقيدة الدينية

فظهر ان مزج الدين بالفلسفة انما هو من مقتضيات الطبيعة الإنسانية والفطرة البشرية وغريزة التعقل ولذلك لا يخلو من هذا الإنعطاف ومن هذا المزج دور من أدوار الفلسفة حتى فلسفة (ديكارت) و (كانت) وأمثالها من أعلام الفلسفة الحديثة .

---

(١) فى التاريخ أن الأغريق أوفدوا الى مصر (فيثاغورس) و (أفلاطون) ومن رجال تشريعهم (ليكورغوس) و (صولون) فأقاموا بها ما شاءوا ثم عادوا الى بلادهم مزودين بما شاء الله من العلم والحكمة وثبت تأثر (فيثاغورس) من الفلسفة الشرقية فى رحلته الى الهند والى مصر.

وقد عثر الباحثون الأثريون على كلمات العدالة ، والفضيلة ، النفس والحياة الأخرى ، وخلود الروح ، فى الشرق قبل تأريخ وجودها فى الغرب بقرون لا يعرف مداها . وقرر الباحثون فى الانسان وخواصه وإختلاف طوائفه أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الاغريقية لا يمكن ان تكون من أصل اغريقى لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها . وحدث المؤرخ الأغريقى الشهير (ديوجين لا إرس) فى كتابه (حياة الفلاسفة) عن فلسفة المصريين والفرس فى العصور الغابرة .

وقد أثبت التاريخ أن الفلسفة أعانت على إعداد الشعوب القديمة للمسيحية لأن المسيحية الخالصة والفلسفة الصحيحة كانتا متآلفتين ومتعاضدتين ما دامت المسيحية ثابتة على ناموس الفطرة ولما تغيرت وإنحرفت عن الفطرة أنكرت الفلسفة إنكاراً شديداً وإنتهى الامر بالفلسفة الى أن إلتمست لها مقراً لا يتسلط فيه حزب المسيح «ع» فهاجرت الى الفرس واستظلت بلواء الساسانيين ؛ وكذلك أعانت الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية تلك الشعوب الديانات سيما الاسلامية التى هى دين الفطرة التى فطر الله الناس عليها ولأجل ذلك يرتاح لتعاليمها العقل ويطمئن اليها الوجدان .

فظهر أن الخلاف بين الدين والفلسفة وليد تقهقر العقل والتحريف فى الدين كما أن هذا التحريف هو منشأ الخلاف والخصومة بين الديانات السماوية .

« ٤ »

قصور التاريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة

تحصل مما ذكرنا أن الفلسفة الباحثة عن مصدر الموجودات ومصيرها وحقائقها وأسباب وجودها وحالتها التى هى عليها نشئت فى أزمنة بعيدة لا تعيها ذاكرة التاريخ لأن تاريخ الفلسفة العام يبتدىء من العصر اليونانى ومن القرن العاشر أو الحادى عشر قبل ميلاد المسيح ويتكون من العصرين الاغريقى والمسيحى ولم يصل الينامنه إلا ما دونته أمة اليونان ونقل الينا وأما فلسفة الأمم الأخرى فلم يبلغنا إلا النزر اليسير منها .

(٥)

الحلقة الغالية المفقودة
من سلسلة تأريخ الفلسفة

إنتقل تأريخ الفلسفة من العصرين الأغريقي والمسيحي إلى العصر الحديث قافزاً من القرن الرابع الميلادي إلى القرن السابع عشر ولم يعبأ بالعصر الاسلامي ومن الغريب كل الغرابة إجماع مؤرخي الفلسفة من الغربيين على الإغضاء عن الفلسفة الإسلامية التي هي كحلقة قيمة غالية من سلسلة التفكير الإنساني والحياة العقلية البشرية حيث أجمعوا على أن مدرسة الأسكندرية وهي [الأفلاطونية الحديثة] كانت آخر مصباح شع نوره على العقلية البشرية ثم خبا فجمد بخبوه الذهن الانساني جموداً طال مداه أكثر من إثني عشر قرنا أي من [القرن الرابع الميلادي الى نهوض [ديكارت] و [باكون] في القرن السابع عشر] وإعتذر عنهم بعض الشرقيين بأنهم عنوا عدم الإبداع والابتكار في الدور الاسلامي لأن الفلسفة الاسلامية لا تزيد على نظريات يونانية بحتة ولذلك نقرأ في الكتب الغربية : أن العالم مدين بحرية الفكر لليونان وأن فضل العرب لم يكن إلا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها الى أوربا وأن المسلمين لا نصيب لهم من العلم إلا ترجمة كلام اليونانيين وتقليدهم في آرائهم وأن العلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل على أوهام اليونان.

ومنشأ هذه الأوهام هو الجهل بالفلسفة الاسلامية والغفلة عن أن الدور الاسلامي من أهم أدوار الفلسفة والتفكير البشري ولم يكن إنتاج هذا الدور منحصراً في إحياء بعض النظريات القديمة ، بل كان عهد الابتكار

والنظريات الجديدة القيمة بإعتراف الغربيين ، وهل يتصور إبتكار أو إبداع أعظم مما صدر من فيلسوف الإسلام ومجدد الفلسفة : الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي | في القرن الثالث عشر الميلادي ؟ من نقض القاعدة اليونانية القديمة ، الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، التي كانت آية ثابتة في الفلسفة اليونانية وقاعدة مسلمة في جميع أدوار الفلسفة الى عصره ، وكانت مبنية عليها أسس (الهيئة القديمة) والمباحث الفلسفية الكثيرة كمباحث العقول العشرة وما يتبعها ، التي ضخمت بها الأساطير ؛ وإتسع فيها نطاق الكتب الفلسفية والرياضية ، فإنهار بنقضها أساس الهيئة القديمة قبل ولادة | كوبيرنيك أو جاليليه | بعدة قرون ، وأعجب ما في الأمر هو أن | الفيلسوف الطوسي | إتخذ من ملاك برهان إثبات القاعدة المذكورة دليلا على نقضها (١) .

---

(١) قال ﴿ الطوسي ﴾ في رسالته التي اسماها ﴿ تحقيق المذهب الحق ﴾ صحيفة ١٥ ما ملخصه .

: يقول الحكيم ﴿ لا يصدر من الواحد الحقيقي غير الواحد ﴾ لأنه لو صدر منه معلولان في رتبة واحدة وجب بالضرورة أن يكون صدور كل منهما عنه بحيثية غير الحيثية التي صدر بها الآخر ، فهاتان الحيثيتان إن كانتا داخلتين في ذات الواحد الحقيقي لزم أن لا يكون واحداً حقيقياً وهذا خلاف المفروض ، وإن كانتا خارجتين ؛ فالكلام فيهما كالكلام في نفس المعلولين ، فاذا بطل الفرضان فالصادر الأول واحد ، وهو العقل الأول هذا تقرير كلام الحكماء ، ومقتضاه ، أن تكون العلية مطلقا بالحيثية ، لا بالذات ، لأن العلية بمعنى واحد ، وسنخ فارد ، في جميع الموارد ، فعليه يجب أن يكون صدور المعلول الواحد ، بحيثية واحدة ، كما كان صدور —

وهل يوجد إبتكار أبدع من نظرية « الحركة الجوهرية » التى هى أساس مبدأ التحول والتطور وناموس النشوء والإرتقاء بأصح المعانى ؟ وقد إكتشفها [صدر الفلاسفة المتألهين محمد بن إبراهيم] فى القرن السادس عشر الميلادى وقررها على أساس برهانى متين واثقاً من أنها حقيقة راهنـــة فإتخذ منها برهاناً على إثبات الصانع ودليلا على حدوث العالم وكان ذلك قبل

المعلولين بحيثيتين ، إثنتين ، فهذه الحيثية الواحدة ، التى لو قطعنا عنها النظر لم يوجد معلول أصلا ، إن كانت داخلة فى ذات الواحد الحقيقى لزم خلاف المفروض .وإن كانت خارجة فالكلام فيها كالكلام فى نفس المعلول ، فالحكماء غافلون عن ان هذه القواعد التى مهدوها إن صحت توجب أن لا يصدر من المبدء الأول الذى هو واحد حقيقى ، معلول أصلا وتسد فى وجوههم باب المعرفة . ولم نجد دليلا لما ادعاه الحكيم من الفرق بين الصورتين بأن ذات الواحد الحقيقى بنفسها وبحسب حقيقتها البسيطة تكون علة للصادر الاول الواحد ، واذا تعدد المعلول فى مرتبة واحدة كانت ذاته علة بالحيثية لا بنفسها . فالسنخية فى زعمه مخصوصة بعالم التكوين وبمحيط المادة والمدة وجل المبدع الأول وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقال أيضاً فى آخر مؤلفاته [تجريد العقائد] الفصــــل الرابع فى الجواهر المجردة ، أما العقل ، فلم يثبت دليل على إمتناعه ، وأدلة وجوده مدخولة ، كقولهم : الواحد لا يصدر عنه أمران ، اه ولا وجه لما قيل من أنه قال هذا الكلام بصفته متكلما لا بصفته حكيما ، بل هذا آخر تحقيقاته أودعه فى آخر مؤلفاته . ولذلك قال : إن معتقداتى لا تؤخذ من [شرح الإشارات] لأنه موضوع للجواب عن إعتراضات فخر الدين على الحكماء . بل تؤخذ من [التجريد] .

ثلاثمائة سنة من ولادة « داروين » في سنة ١٨٠٩ م وزملائه الذين نسبت اليهم هذه النظرية التي فسروها بمعنى محدود قاصر لا يساعد عليه برهان ولا تدعمه تجربة صحيحة فاتخذ منها « شبلي شميل » وغيره سبيلا الى الإلحاد وإنكار الصانع لأنهم لم يصلوا الى حقيقتها الصحيحة البرهانية وقد كان « داروين » نفسه معترفا بأنه لم يصل الى حقيقتها وبأن آرائه تخمينية وأن نظرية [نشأة الأجناس بواسطة الإنتخاب الطبيعي] انما بنيت على مجرد الظن بل كان عالماً بأنه سوف يتضح فساد بعضها فقال في كتاب « أصل الانسان » : إن كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينية للغاية ولا أشك في أنه سيتضح فساد بعضها بالبرهان القاطع ولكنني قد أوضحت الأسباب التي ساقتني إلى التمسك برأي دون رأي ا هـ .

وقد صح تنبؤه إذ أثبت التجارب الحديثة فساد نظريتـــه بالمعنى الذي فسرها به وأبلاها التفكير الحديث وإتفق العلم والمشاهدة على بطلانها وفندتها كبار الفلاسفة الروحيين وأعلام المفكرين وجهابذة العلماء المتضلعين وأثبتوا أن ما يسمونه (الإنتخاب الطبيعي) و (قانون التطور النوعي) ما هو إلا ضرب من ضروب الخيال . ولكن شاءت ارادة شرذمة من الذين يزعمون لأنفسهم الاستنارة في هذا القرن أن يتباهوا عجباً وتيهاً بالانتصار لهذه النظرية المحرفة التي نبذها أصحابها خجلا منها وترفعاً عن نسبتها اليهم .

هذا مضافا الى أن جماعة من فلاسفة العرب والإسلام أمثال (إبن مسكويه) و « إبن خلدون » و « أصحاب إخوان الصفاء » سبقتهم أيضاً إلى القول بنظرية التطور بالمعنى الصحيح لذلك قال الأستـــاذ « دريبر » الأمريكي في كتابه « المنازعة بين العلم والدين » إن مذهب النشوء والإرتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس في مدارس العرب

والمسلمين وقد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا اليه بتطبيقه على الجامدات والمعادن ايضا ا هـ .

ثم كيف يجوز إغضاء المؤرخ عن الدور الإسلامى؟ وقد نبغ فيه المعلم الثانى « ابو النصر الفارابى » كما نبغ المعلم الأول « أرسطاطاليس » فى الدور اليونانى وألف الفارابى ماة وثمانية وعشرين كتابا فى الفلسفة وسائر العلوم على أسلوب تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة أحدها كتاب « التعليم الثانى » الذى لخص فيه تراجم الفلسفة اليونانية وهذبها تهذيبا جعلها منتجة وصار كتابه [إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها » أساساً لوضع دوائر المعارف الأوربية .

وكيف ترمى الفلسفة الإسلامية بأنها نظريات يونانية ؟ : وقد صرح رئيس الفلاسفة [أبو على الحسين بن عبد الله الشهير بابن سينا] فى كتابه [الحكمة المشرقية] بأنه قد وصله من غير جهة اليونانيين علوم وعبر عن أتباع المشائين من اليونانيين بالخشب المسندة ووصفهم بأنهم لا يشكون فى آراء [أرسطاطاليس] وما أورثهم اليونانيون ويشكون فى النهار الواضح ، ونعتهم بالعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين والظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمتـــه سواهم ، وأخذ « الرئيس » فى تمحيص آراء [ارسطاطاليس] واستدراك أخطائه مع اعترافه بفضله وأن صنيعه أقصى ما كان يمكن فى عصره ثم إبتدأ بمحاكمة (أرسطاطاليس) وأتبـاعه المشائين وشرع فى تنقيح آراء اليونانيين وقضى لهم وعليهم واثقاً بصحة قضائه العدل وحكمه الحق ومصرحا بأنه لم يحاول الحكم عليهم وإعلان الحق فى أول أمره بل تريث طويلا لكى لا يبقى مجال للشك فى صحة حكمه ولم يتربع على منصة الحكم والقضاء إلا بعد أن احاط فى ريعان حداثته بجميع ما أورثه اليونانيون

من العلوم بدقة لا مزيد عليها وذكر أنه كان فى أوائل ايامه يتعصب لهم ويغطى كثيراً من خطاياهم بأغطية التغافل ولم يجاهر بمخالفتهم إلا فى الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه حتى طالت المدة ونضج فكره وأحاط بعلوم غير اليونانيين أيضا وانتهى أمره إلى حيث وصفه الرئيس نفسه بهذه العبارة : وإذا وجدنا صورتنا هذه فبا لحرى أن نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به وإستدركناه ولاسيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى والغايات القصوى التى إعتبرناها وتعقبناها مثنى من المرات ، ولما كانت الصورة والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى إستنبطه من [١] نظر كثيراً وفكر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً وما جمعنا هذا الكتاب [٢] لنظهره إلا على أنفسنا — أعنى الذين يقومون مقام أنفسنا وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطينا فى كتاب « الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم اهـ ووصف الرئيس كتابه بهذه العبارة : فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الخ . وألف « ابن سينا » كتاب « الإنصاف » للحكومة بين الشرقيين والغربيين فى الفلسفة .

(٦)

« ديكارت » و « ابن سينا »

ومن الغريب أن تاريخ الفلسفة احتفى بالفيلسوف (ديكارت)

---

(١) يريد به نفسه (٢) يعنى كتاب الحكمة المشرقية .

إحتفاءاً عظيما وسجله زعيم النهضة الفلسفية الحديثة وأباها ولكنه إعتبر الرئيس (إبن سينا) واحداً من فلاسفة القرون الوسطى (اسكولاستيك) ولو كان التاريخ يستطيع أن يقارن بين فلسفتيهما مبتعداً عن العواطف لما كان يسجل ذلك الحكم الجائر ، ونحن نعترف بأن ديكارت أول فيلسوف غربي أرشد الى وجود النواقص فى فلسفة أرسطاطاليس ووفر انتاج الفلسفة القديمة وأزال الخصام الحادث بين الفلسفة والعلوم الحديثة منذ القرن الخامس عشر إلى عصره مضافا إلى أنه مؤسس الهندسة التحليلية وصاحب الإكتشافات القيمة فى الرياضيات والطبيعيات وبه إهتدى الغرب إلى الفلسفة الحديثة إلى غير ذلك من أوصافه وخصاله التى تؤهله لأن يعظم فى تاريخ الفلسفة ، ولكننا نجد هذه الخصال والأوصاف موجودة فى الرئيس (إبن سينا) فهو أول فيلسوف شرقي وإسلامى بادر الى محاكمة ارسطاطاليس واليونانيين وأظهر النواقص فى فلسفتهم فى « الحكمة المشرقية » وفى كتاب « الإنصاف » وعمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة يرجع اليها الفضل فى جعل الفلسفة منتجة قبل أن يوجد ديكارت بعدة قرون مع أن « إبن سينا » وجد فى القرن العاشر الميلادى وفى بحبوحة عظمة فلسفة أرسطاطاليس وأتباعه اليونانيين وكان عصره عصر الجمود والتقليد والتعصب للقديم وفقدان وسائل الإكتشافات فكان من حق التاريخ أن يعظم «الرئيس إبن سينا » مثل تعظيمه « ديكارت » وأن يقدر آثار الرئيس أكثر من تقديره لآثار ديكارت لأن ديكارت ظهر فى القرن السابع عشر الميلادى وفى عصر كانت رغبة اهله إلى التجدد والنهوض بالغة أقصى درجاتها وكانت العلوم ووسائل الإكتشافات متوفرة فيه ، ويؤيد هذه الملاحظة ما يعتقد به المدققون من أنه يظهر جلياً للمدقق فى فلسفة ديكارت وفلسفة إبن سينا والمارف

بالمقارنة بينهما أن ديكارت وضع فلسفته على أساس إبن سينا وأيد المنصفون من علماء الغرب هذه العقيدة امثال (برفسور فورلاني) و (كيوم دوورنف)

(٧)

الفلسفة شرقية و اسلامية وعربية

ونحن بينا هذه المواضيع وأثبتنا ما رأينا صحته منها فى كتاب [تطور الفلسفة] وأوضحنا فيه أن الفلسفة شرقيه فى نشوءها وإسلامية وعربية فى كمالها ولم نقصد فى هذا المقام إلا إشارة إجمالية إلى عدة شواهد لصحة العقيدة المذكورة فى حق ديكارت وغيره من فلاسفة الغرب .

الشاهد الاول

أن ديكارت بعد تشكيكه فى الإحساس والقوى ومدركاتها وفى المنطق والاستدلال والعلوم الطبيعية والمكان والحركة استقر على قضية اعتقد أنها يقينية وهى ؛ أنا أفكر ، إذاً ، فأنا موجود ؛ فإتخذ التفكير برهاناً على الوجود ثم بدء فلسفته بحاقة التفكير لأنه فطرى منبعث من قوة داخلية لا تخلوا منها أية نفس بشرية فبنى أساس فلسفته على هذه القضيـة اليقينيـة وأول شىء إستنتجه منها هو التميز بين النفس والجسد فحكم بأن النفس جوهر ، مجرد ، مفكر ، والجسم [الجسد] جوهر ، متحيز يقبل الشكل ، والوضع ؛ وأقام لذلك أدلة ثلاثة وقد إعتقد كثير من الغربيين أن الأول من تلك الادلة من مبتكرات ديكارت ولم يذكره أحد غيره وملخصه ؛ أنه بعد أن ثبت أنى موجود مفكر وأنى أستطيع أن افرض أن ليس لى جسم ولا اعضاء ولا توجد أرض ولا سماء ولا شىء موجود ومع هذا الفرض فإنى لم ازل اعلم

يقينا أن نفسى (الجوهر المفكر) موجودة فالنفس موجودة مع فرض عدم البدن فهى ممتازة عن البدن ولا تستلزم مكانا ولا تتوقف فى وجودها على مادة اهـ وهذا الدليل الذى إستدل به ديكارت على تجرد النفس الإنسانية وأنها غير البدن والذى قيل فى خصوصه أنه من مبتكراته ولم يسبقه على ذكره أحد هو خلاصة مما أورده الرئيس (إبن سينا) فى كتاب (الشفا) صحيفة (٢٨١ - ٢٨٢) وهذا نصه بحروفه ؛

ويجب أن نشير فى هذا الموضع الى إثبات وجود النفس التى لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق فى نفسه من غير إحتياج الى تثقيفه وقرع عصا وصرفه عن المغالطات فنقول يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهوا صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق بين أعضائه فلم يتلاق ولم يتماس ثم يتأمل فى أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته وجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو أنه أمكنه فى تلك الحال ان يتخيل يداً او عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا فى ذاته وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية هى أنها غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت فإذن المتنبه له سبيل الى أن يتنبه على أن وجود النفس شىء غير الجسم وأنه عارف به مستشعر له فإن كان ذاهلا عنه يحتاج الى أن يقرع عصاه اهـ.

وقال فى موضع آخر من كتاب (الشفا) صحيفة ٣٦٣ .

ولنعد ما سلف ذكره منا فنقول : لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع أعضائه وعلم وجود إنيته شيئا مع جهل جميع ذلك الخ

وقال فى كتاب « الإشارات » صحيفة | ٨٠ |

إرجع الى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشىء فطانة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك . ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثل ذاته فى ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضائها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها اه

وأول من تنبه لهذا التطابق بين فكرى | ابن سينا | و | ديكارت | هو الفيلسوف | بروفسور فورلانى | وهو يعتقد أن عبارات ابن سينا المذكورة كانت مترجمة الى اللاتينى قبل أن يوجد ديكارت وقال : إن | كيوم دوورنى | نقل هذه العبارة بعينها ونسبها الى ابن سينا وإنما قصد | بروفسور فورلانى | فى كلامه هذا أن ديكارت اقتبس هذا البرهان من ابن سينا .

ولكن ترجمان فلسفة ديكارت الى العربية قال : لم يأخذ ديكارت هذا البرهان من ابن سينا بل استنتجه من قضيته اليقينية « أنا أفكر ، فاذا أنا موجود » ودليله على ذلك أن ديكارت ذكره بعدها ولكن هذا الترجمان غفل عن ان ذلك لا يصلح ان يكون دليلا لنفى عقيدة « فورلانى » لإمكان العكس بأن تكون تلك القضية مستفادة من هذا البرهان ثم صارت اساسا

لفلسفة ديكارت ؛ وعلى تقدير تسليم عدم الإقتباس فهلا يدل تطابق الفكرين على ان إبن سينا وصل بفكره فى القرون الوسطى المظلمة الى ما وصله ابو الفلسفة الحديثة فى قرن التجدد وعصر النهضة وهذا المقدار كاف لإثبات عظمة ابن سينا واهمية الفلسفة الإسلامية التى اهملها التأريخ الأوربى .

ومما ينبغى التنبيه عليه

أن « ديكارت » لما رأى أن الفلاسفة المتقدمين عليه بدأوا سلسلة الإستدلال على وجود الله تعالى بحلقة وجود العالم المحس واعتقد ان هذه الحلقة يمكن الشك فيها والطعن عليها من جانب الذين يقولون أن حقائق الأشياء غير ثابتة فإبتدع حلقة التفكير البديهية التى لا يستطيع احد ان يشك فيها لأن المنكرين والأرتيابيين جميعا مجمعون على أن احكامهم بالإنكار او الريب ناشئة عن تفكير وإلا لكانت نوعا من الهراء فالتفكير موجود لا نزاع فيه لأن كل حكم إيجابا كان ام سلبا صادر عن تفكير ومن حيث أن التفكير معنى مصدرى لا يقوم بنفسه فقد وجب أن يوجد كائن واقعى وموجود خارجى يصلح لان يكون ظرفا للتفكير ولا يمكن أن يكون هذا الكائن غـــير الانسان لأن بقية الكائنات الحية لا تشمل إلا على حيوية « ماكينكية » تسير اجسامها وإذن فالكائن المفكر وهو الانسان موجود فإنتظمت لدينا قضية بديهية وهى « أنا افكر ، وإذاً فأنا موجود » يستنتج منها ان المفكر هو جوهر مجرد فى الانسان وهو نفسه وعقله لا جسمه لأنه كغيره من الأجسام ، والموجود لا بد له من موجد يفوقه فى صفـــات التشريف ، والطبيعة لا يمكن أن تكون هى هذا الموجد لأنها محرومة من العنصر المشرف الذى يستمتع به الأنسان وهو العقل والجوهر المجرد المفكر ،

فلا تستطيع أن تمنحه إياه لأن فاقد الشيء لا يعطيه وإذن فوجد هذا الكون ذات عاقلة مدبرة ازلية ابدية مستمتعة بأسمى انواع الكينونة أما وجوب كونها عاقلة فلكي يمكن الإيمان بأنها مانحة للعقل وأما وجوب كونها أزلية فلكي لا تفتقر الى موجد يحتاج هو بدوره الى موجد حتى يقودنا ذلك الى التسلسل الباطل هذا ملخص ما أفاده ديكارت فانظر - أرشدك الله - الى هذا التفصيل المتين والموضوع الجليل الذى اتخذه زعيم النهضة الفلسفية الحديثة أساسا لفلسفته ودليلا على إثبات المبدأ الأول فقد بينه نبى المسلمين (ص) قبل ألف سنة من ولادة ديكارت بأوجز عبارة فقال : أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه من عرف نفسه فقد عرف ربه ، ومن الواضح أن لا طريق الى معرفة النفس غير التفكير وهذا مما يدل على أن التعاليم الأسلامية مبنية على أساس الفطرة وضرورة العقل ؛ هذا مضافا الى أن من الحقائق المبرهن عليها فى الفلسفة الإسلامية قضية أن : العاقل أى (المفكر) يجب أن يكون مجرداً عن المادة .

ومما يجلب النظر أن (ديكارت) أقام برهانا آخر على وجود الله فقال : إنى اشعر أنى ناقص وأشعر كذلك أن نقصى جاءنى من ناحية الشك الذى صحبنى زمناً لأن الكمال مرافق لليقين وإنى ادرك أن هناك كمالا بالمقابلة الى نقصى وأن هذا الكمال معنى مصدرى وهو مفتقر الى موجود قائم بذاته وهذا الموجود لا يمكن أن يكون أنا لأنى أثبت نقصى لأنى شككت يوما ولا موجوداً أقل منى لأنه أحرى بالنقص ولا أن يكون حادثا ارفع منى لأنه لحدوثه يحتاج الى محدث يفوقه فى صفات التشريف فهو حينئذ يكون اقل كمالا من محدثه فإن اتصف هذا الحادث الذى هو أرفع منى بالكمال لزم أن يكون أكمل من محدثه وهذا محال فاذاً الموجود الأكمل هو منشىء كل شىء ا هـ

ومبدأ هذا البرهان ما ذكره بعض فلاسفه الاسلام الأقدمين فى تفسير (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فقال : أى من عرف نفسه بالنقص عرف ربه بالكمال ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغناء ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ثم لا يخفى أن الموجود الأكمل الذى هو المبدأ الأول لكل موجود هو الموجود الذى يكون بذاته كاملا ومتصفا بصفات الكمال فكماله حقيقى وذاتى وواقعى وليس معنى مصدريا كما زعمه (ديكارت) فى البرهان المذكور.

وقد قرر فى (الفلسفة الإلهية الإسلامية) أن المبدأ والمشتق منه فى أوصاف الله تعالى يستعملان فى معنى واحد إذلا يعتبر مع الذات شىء فى هذا المشتق ولكن هذه الحقائق الراهنة لايعرفها إلا الراسخون فى الفلسفة.

الشاهد الثاني

« صدر الفلاسفة » والفيلسوف « كانت »

فى القرن الثامن عشر الميلادى أنكر الفيلسوف الألمانى (كانت) حقيقة المكان والزمان وقرر أنهما باطلان وليس لهما وجود فى الواقع الخارجى بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لنستعين بها على التعبير عن أفكارنا وأظهر كتابه (نقد العقل المطلق) وكان من اعظم مباحثه مبحث الزمان ذلك البحث الذى تفتخر به الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الألمانية خاصة فقال : إن الزمن ليس شيئاً محسوساً وإنما هو خيال نستخدمه لنستطيع أن نعالج فيه وقوع الحوادث اهـ وزعموا أن (كانت) مبدع هذه النظرية ؛ وقد سبقه على تقريرها الصحيح البرهانى

بقرنين (صدر فلاسفة الإسلام) فقال فى كتابه الكبير (الأسفار) بعد تحقيقات بديعة ما هذا نصه بالحروف :

ومن تأمل قليلا فى ماهية الزمان يعلم أن ليس لها إعتبار إلا فى العقل وليس عروضها لما هى عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له فى الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الإعتبار الذهنى وكما لا وجود له فى الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا إنقضاء ولا حدوث ولا إستمرار إلا بحسب ما أضيف اليه فى الذهن وانفصاله وحدوثه واستمراره اهـ .

ثم حكى عن صاحب ﴿ التلويحات ﴾ أنه قال : إن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هى حركة فقط اهـ .

« فيلسوف العرب »

وقال فيلسوف العرب والإسلام (إبن رشد) فى القرن الثالث عشر الميلادى فى كتابه (تهافت التهافت) : إن الزمان معنى ذهنى لا وجود له على الحقيقة .

« تنبيـــه »

ضيق (كانت) سلطان التجارب الحسية تضييقاً شديداً لأنه صرح بأن التجربة خاضعة لأحكامنا على الموجودات وان هذه الأحكام قد تختلف تبعا للظروف والأحوال لأنها لا تصدر تبعا لماهيات الأشياء وانما هى تصدر تبعا لقوانين قوانا المدركة ، وأيقن (كانت) بأن العقل أعجز من أن يدرك الله

فضلا عن أن يبرهن عليه لأن عماده هو الحواس التي تخطىء كما تصيب وتحيد عن الحق كما تتزن وتستقيم ، وإنما القوة الكفيلة بهذا هي (العقل العملي) الذي هو مصدر الشرف الإنساني ومأتى الكرامة البشرية وعنصر الفرق بين الإنسان وبين الكائنات الأخرى ، قال (كانت) : إن الفلاسفة أجمع قد اعتمدوا إما على التجربة وإما على ما وراء الطبيعة وكلاهما يؤديان الى نتيجة خاطئة لأنهما يعتمدان على الماهيات التي منحتها الحواس للأشياء والحواس أقل من أن تكون عمادا لبراهين وجود المبدأ الأعلى ، وإذاً ، فلم تبق لدينا قوة تستطيع أن تبرهن على الوجود الأسمى إلا « العقل العملي » وهو « الضمير » فمنه وحده يبرز البرهان الصحيح على وجود الله وهو مصدر سائر البراهين على وجود النفس وخلودها لأن الضمير هو مشرع « القانون الأخلاقي » والأخلاق عماد البراهين كلها وذلك لأن هذا القانون قد أمر بالواجب الذي لا يتم الإنسجام إلا به ومن حيث أن الواجب قد يهمل أحياناً فالإنسجام قطعا يتخلف فيها ومن حيث أننا عجزنا عن تحقيق هذا الإنسجام دون تمكينه من التخلف ولو مرة واحدة فيجب أن يكون هناك قوة قاهرة كاملة تستطيع أن تحقق هذا الإنسجام دائما وهي « الإله » وبعبارة اخرى إن مجرد ادراك التخلق بالفضائل مرتبط ارتباطا وثيقا بإدراك السعادة وجدارتنا بالسعادة متعلقة بتمسكنا بالفضيلة ولكن السعادة الواقعية لا تنبع دائما من الفضيلة فيجب أن نعتقد أن هذه السعادة لا بد أن تتحقق بسبب كائن لا يحد متصف بالكمال المطلق وبالعظمة البالغة حد النهاية والعدالة التامة والحكمة الوافرة وإذاً ، فبرهان وجود الله هو أولى نتائج [القانون الأخلاقي]

ومن حيث أن كل ما في الأرض من سعادات ونعم لا تكفي لأثابة

شخص واحد على قيامه بالواجب مرة واحدة فاذا أضفنا الى هذا أن كثيراً من الفضائل والرذائل يعمل تحت ستار الخفاء وأن ما يكتشف منها لا يكافأ أو يعاقب كما ينبغي وأن هذه المعاملة تنافي العدالة فيجب أن نجزم بأن هناك حياة أخرى وراء هذه الحياة تجرى فيها العدالة الإلهية الجديرة بالكمال مجراها وهذه هي النتيجة الثانية من [قانون الأخلاق] .

ومن حيث أن [القانون الأخلاقي] الذي هو من وحي العقل العملي [الضمير] يكلف الإنسان بالواجب وأن التكليف لا يمكن أن يكون إلا للقادر وإن القدرة لا تتحقق إلا مع الحرية فيجب أن تتحقق هذه الحرية لكي يمكن تحقق الواجب وهذه هي النتيجة الثالثة (للقانون الأخلاقي) .

وإذاً ، فمن الأخلاق تؤخذ براهين وجود الله ، وخلود النفس أو الحياة الآخرة ، والحرية الإنسانية اهـ .

وعلى هذا أصبح ما وراء الطبيعة هو المعتمد على الأخلاق والمستعين بها عند (كانت) لا الأخلاق هي المعتمدة على ماوراء الطبيعة كما كان يتصور الفلاسفة السابقون . ويؤكد (كانت) أن الفلسفة المبنية على أسس الأخلاق تظل أبداً في مأمن من معاول الارتيابيين وأما ما عداها من الفلسفات فهو عرضة للهدم والتحطيم . وبهذا الخطة استطاع (كانت) أن يقلب المناهج الفلسفية التي تقدمته .

ومن الواضح لدى كل مسلم أن هذه الحقيقة التي اتخذها الفيلسوف [كانت] أساساً لفلسفته وللبراهين كافة هي مفاد ما قرره شارع الاسلام (ﷺ) قبل إثنى عشر قرناً من ولادة [كانت] في قوله (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) مشيراً بهذا الى أن الأخلاق

منشأ السعادة والمعرفة والنظام .

الشاهد الثالث
الدكتور انيشتاين وصدر الفلاسفة

النظرية النسبية [للدكتور البرت انيشتاين] أقامت كبار علماء الغرب وأقعدتهم وقالوا ،إنها أبعد تطبيق عرفه العالم إلى الآن على ظواهر الكون المادية وبالرغم من شدة الغموض فيها فإنها تقودنا الى ما وراء افكارنا الحاضرة حول المسافة والوقت والمادة وقالوا : إنها قلبت نظام العلم والعالم والفلسفة فى السنين الأخيرة وأثرت فى أصول [إقليدس] الهندسية ومبادىء حكماء يونان الفلسفية والمنطقية وقوانين [نيوتن] الميكانيكية حتى قيل : إن الدلائل الرياضية المستعملة فى إثبات قانون هذه النظرية هى أسمى وأدق من أن يدركها أكثر الرياضيين حتى قال انيشتاين نفسه : إن الذين يمكنهم أن يفهموها لا يتجاوزون عدد الأصابع : اه مع أن مبدأ هذه النظرية بمعناها الصحيح قضية بسيطة مألوفة وهى (ان الأجسام متحركة نسبيا) وهذه القضية من افادات الفيلسوف الاكبر (نصير الدين الطوسى) فى القرن الثالث عشر الميلادى .

خلاصة النظرية النسبية

إن نظرية (انيشتاين) تؤكد أن الحقيقة الواقعية فى جميع الظواهر الموجودة فى العالم هى خليط من الزمان ، والمكان والمادة وهذا الثالوث يشمل حقيقة واحدة هى خليط من مجموعها وإنما نحن الذين فصلنا بين أجزاء هذه الوحدة وجعلناها ثلاثة مختلفة حيث قلنا المكان ، والزمان ، والمادة وعلى

هذا وأبعاد الجسم أربعة ثلاثة منها مكانية وهى الطول ، والعرض ،والإرتفاع (العمق) ، والرابع الزمان ، وأساس نظرية الأبعاد الأربعة أن مميز الحوادث والموجودات ليس منحصراً فى الموقع المكانى بل لا يتكمل امتياز بعضها عن بعض إلا بالموقع الزمانى .

ومن نتائج هذه النظرية أن المسافة والحجم والحركة والإتجاه والإستقامة والإنحناء أمور نسبية بالنظر الى الملاحظ وأن المقياس يخلق المسافات ويحدد أمكنة الأجسام المادية وأما المكان المطلق فهو موهوم لا حقيقة له بل لا معنى للمسافة (المكان) الخاصة لو جردتها من كل شيء . وكما أن أدوات القياس تخلق المسافة كذلك الساعة تخلق الزمان لأننا لا نستطيع أن نقيس عين الزمان إذ لا وجود للزمان المطلق وإنما نستطيع قياسه بحركة شيء لمسافة كبندول الساعة أو الكوكب السيار وكما لا وجود للحركة والمكان حقيقة فكذلك الزمان لا نعرف له وجوداً لو لم يحدث شيء على الإطلاق ومن نتائجها أيضا أن مساحة الشيء وحجمه وشكله والفراغ الذى يشغله تقدر إستناداً الى سرعته لأن كلا منها لأى جسم يستند فى قياسه الى مقدار حركته واتجاهها .

ويرى « اينشتاين » ان السطوح مقوسة لكروية الأرض فالخطوط التى ترسم عليها تتبعها فى التقوس ولا يمكن أن تكون خطوطا مستقيمة وهذا يقلب الرأى القائل : ان الخطوط المتوازية لا تتقاطع وان اقصر مسافة بين النقطتين تمثل بخط مستقيم .

واذا إعتقدنا بأن السطوح مقوسة فجميع الأشياء التى تتحرك خلالها تتحرك مقوسة ومن ضمن هذه الأشياء « النور » ونتيجة هذه النظرية فى المعادلة : ان الجاذبية ليست قوة من الطبيعة كما قال « نيوتن » ومن سبقه

من فلاسفة الإسلام بل هى صفة وخاصية من خواص « المكان والزمن » .

ان « نيوتن » يصور لنا ان التفاحة قد سقطت على الأرض لأن الأرض جذبتها بقوة الجاذبة ولكن « انيشتاين » يقرر أن التفاحة قدسقطت على الأرض لأنه ليس هناك خط مستقيم على الاطلاق ولذلك فإن كل جسم يتحرك فى خط مقوس لأن السطوح مقوسة فما يسمى جاذبية إنما هو تشويه فى عالم (المكان والزمن) بالنظر لحصول عقبات مادية ويرى صاحب هذه النظرية أن الأرض تتحرك حول الشمس فى محيط بيضى لا لقوة الجذب بل بالنظر الى أن عالم (المسافة - والزمن) تشوه بتأثير الشمس حتى اصبح اقل وقت يمكن الأرض الاستدارة فيه هو هذا المحيط وكلما زاد التأثير زاد التقوس فلا ضرورة لابداء رأى حول الجاذبية فى هذا الباب .

وقال (نيوتن) فى قانونه الأول للحركة : ان الجسم المتحرك اذا لم تعترضه قوة مجبرة فإنه يتحرك فى خط مستقيم ويتحرك دائما بعين السرعة ، ولكن بناء على نظريه (انيشتاين) لا يمكن أن يتحرك جسم فوق سطح الأرض دون أن تعترضه قوة مجبرة لأن الأرض كرة عظيمة دائرة وكل جسم عليها يتأثر بحركتها وجذبها إياه من جهة وبالقوة المركزية الطاردة من جهة أخرى فقانون (نيوتن) ليس بقانون تجريبى .

ومن هنا قال (انيشتاين) لو راقبنا السيارات لوجدناها لا تتحرك فى خطوط مستقيمة لا لما قال [نيوتن] من أنها متأثرة بقوى اخرى وأن الحركة الطبيعية لأى جسم هى المستقيمة ما لم يوجد عائق خارجى ، بل لأن الحركة التى تسير عليها النجوم السيارة فى الكون هى الحركة الطبيعية ولا حاجة فى إثبات ذلك الى فرض قوى بل ان هذه السيارات تتحرك فى الخط

الذى تتحرك فيه ليس لأنها مجذوبة باستمرار خارجا عن نطاق سيرها الطبيعى بل لأنه طريقها بالطبع اﻫ .

ونحن بينا فى (الفلسفة الوسطى) حقيقة الحال فى تلك الأدلة الرياضية المتخذة برهاناً لهذه النظرية وأوضحنا فى قسم (الفلسفة الطبيعية) من هذه الدروس ما يقتضيه التحقيق فى نتائجها المستغربة خصوصاً ما يختص بالجاذبية والذى أردنا بيانه فى هذا المقام هو إشارة إجمالية إلى أن فريقا من علماء الغرب قالوا : إن هذه النظرية تستدعى قلب تصوراتنا القديمة (الزمان) والفضاء وان التصورات الحاصلة منها غريبة جداً كتصور « الحد الرابع » ، هى لم تخطر ببال إنسان قبل « انيشتاين » .

وهذه الكلمات تكشف عن عدم اطلاع الغربيين على حقائق « الفلسفة الإسلامية » ، إذ هذا الذى استغربوه فى القرن العشرين ، أعنى الحد الرابع وتفسير الزمان به ، قد أثبته « صدر فلاسفة المسلمين » فى القرن « السادس عشر » باستنتاج برهانى لعله أمتن من استنتاج « انيشتاين » فى القرن العشرين » .

فقد قرر المادة الجسمية والصورة الجسمية الطبيعية وأن المؤلف منهما هو الجسم الطبيعى وقرر أن « الصورة الطبيعية » فى الإمتداد الغير المتقدر بمقدار مخصوص من الأبعاد وبوقت معين ونحو خاص من التقدم والتأخر ومتى جاء إعتبار التقدير بالأبعاد الخاصة كان ذلك باعتبار الفضاء والنسبة المكانية بتقدير الحجم الشاغل للفضاء ويستلزم هذا التقدير من نسبة أجزاء الجسم وأطرافه بعضها إلى بعض بحسب التقدم والتأخر المكانيين ومن نسبة المجموع إلى الجهات الست وما وجد فيها من الأشياء كذلك فتعين أبعاده الثلاثة ويسمى الجسم حينئذ [ا] بالجسم التعليمى [و]يلزمه حينئذ تعيين

الأمتداد الزمانى بحسب حدوث الصورة الجسمية الطبيعية الى الحادث المتقدم عليها أو المتأخر عنها ثم نسبة الصور المتجـــددة على الإستمرار بالحركة الجوهرية بعضها إلى بعض ويعبر عن هذا الإعتبار بالتقدم والتأخر الزمانيين فالجسم الطبيعى والصورة الطبيعية والجسم التعليمى والصورة التعليمية وأبعاد الجسم الثلاثة المقدرة للمكان وبعده الرابع الذى هو الأمتداد الجوهرى المتقدر بالذات المعبر عنه بالزمان كلها إعتبارات فى موجود واحد والتغاير بينها بالاعتبار والفرق بين المكان و بين الزمان هو أن المكان هو المقدار التعليمى للصورة الجسمية التعليمية والزمان هو المقدار التدريجى للصورة الجسمية الطبيعية فى الجسم .

وبعد تحقيق ما ذكر قال فى كتابه [الاسفار إصحيفة [٢٣٨-٢٣٩] :

والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم ﴿ الفلاسفة ﴾ من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض (والحق) أن الهوية الجوهرية هى المنعوتة بما ذكرنا ﴿من التقدم والتأخر ونحوهما﴾ بالذات لا بالزمان لأن الزمان عندهم عرض ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به (فالزمان) عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين ، كما ، ان الجسم التعليمى مقدارهـا من جهة قبولها للابعاد الثلاثة . فللطبيعية ، ، أى الصورة الجسمية الطبيعية ، إمتدادان [أحدهما] تدريجى زمانى يقبل الإنقسام الى متقدم ومتأخر زمانيين (والآخر) دفعى مكانى يقبـــل الإنقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان فى الوجود متغايران فى الإعتبار وكما ليس إتصال التعليمات المادية بغير إتصـــال ما هى مقادير لها فكذلك إتصال الزمان ليس بزايد على الإتصال التدريجى الذى للمتجدد بنفسه [فحال الزمان] مع الصورة الطبيعية ذات الإمتداد الزمانى كحال المقدار التعليمى مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكانى

فاعلم هذافانه أجدى من تفاريق العصا [انتهى نصه بالحروف] .

المكتشفات الحديثة والفلسفة الاسلامية

لقد ثبتت في العصر الإسلامي مسائل يفتخر بها العصر الحديث مما لم يقل به في العصور السابقة سوى بعض الجريئين [كفيثاغورس] القائل بدوران الأرض في القرن السادس قبل الميلاد وكذلك ثبت فيه [ناموس الجاذبية] وسجل في الكتب الفلسفية الإسلامية منذالقرن التاسع الميلادي [كالإشارات] وشرحه وصارت هذه المسائل من جملة الحقائق المسلمات في الدور الاسلامي حتى أودعها بعض المسلمين في بعض الكتب الكلامية (كتب التوحيد) التي هي في الحقيقة كتب دينية مثل كتاب [المواقف] تأليف عضد الدين وشرحه للسيد الشريف على بن محمد الجرجاني وغيرهما من الكتب .

وأما إكتشاف العلوم وإبتداع الأساليب في العصر الإسلامي فما إعترف به الغربيون قال العالم الأمريكي الأستاذ [دريبر] في كتابه [المنازعة بين العلم والدين]قد كان تفوق العرب في العلوم ناشئاً من الأسلوب الذي توخوه في المباحث فأنهم قد تحققوا أن الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي الى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة يجب أن يكون معقوداً بمشاهدة الحوادث ذاتها ومن هنا كان شعارهم في أبحاثهم الأسلوب التجريبي والدستور العملي الحسي وكانوا يعتبرون الهندسة والعلوم الرياضية أدوات ومعدات لعلم المنطق وقد يلاحظ المطالع لكتبهم العديدة على الميكانيكا (الايدروستاتيك) (علم توازن السوائل وضغطها على جدران أوعيتها) ونظريات [الضوء والإبصار] أنهم قد اهتدوا إلى حلول مسائلهم من

طريق التجربة والنظر بواسطة الآلات ؛ « هذا الذى قاد العرب المسلين إلى أن يكونوا أول الواضعين « لعلم الكيمياء » والمكتشفين لمدة آلات للتقطير والتصعيد والإسالة ، إسالة الجوامد ، والتصفية الخ » وهذا بعينه هو الذى جعلهم يستعملون فى أبحاثهم الفلكية الآلات المدرجة والسطوح المعلمة والاصطرلابات « هى آلات لقياس أبعاد الكواكب ، وهو أيضا الذى بعثهم لاستخدام الميزان فى العلوم الكيماوية وقد كانوا على ثقة تامة من نظريته وهو الذى هداهم لعمل الجدول عن الأوزان النوعية للأجسام والأزياج الفلكية ، هى جداول تعرف منها حركات الكواكب ، مثل التى كانت فى بغداد وقرطبة وسمرقند وهو أيضا أوجد لهم هذا الترقى الباهر فى الهندسة وحساب المثلثات وهو أيضا الذى هو بهم لاكتشاف : علم الجبر ، ودعاهم لإستعمال الارقام الهندية ولقد كتبوا فى كل من وفى كل علم كالتاريخ والشريعة والسياسة والفلسفة وتراجم الرجال وتراجم الخيول والإبل وقد كانت الكتب الزاخرة بالمعلومات التى تصلح لأن تتخذ مادة كثيرة جداً فى الجغرافيا والاحصاءات والطب والتاريخ وقواميس اللغة وكان لديهم « دائرة معارف علمية » ألفها محمد أبو عبد الله وكان للعرب ذوق دقيق فى صنع الورق النظيف الناصع البياض وفى إعطاء المداد الألوان المختلفة وفى زخرفة وجوه الكتب بتشبيك تلك الألوان المختلفة من المداد والابداع فى تنسيقها وتذهيبها على صور شتى .

وكانت المملكة الاسلامية غاصة بالمدارس والمكتبات وكان فى طرف من أطراف هذه المملكة الواسعة التى فاقت المملكة الرومانية كثيراً . مرصد فى سمرقند لرصد الكواكب وكان يقابله فى الطرف الآخر مرصد (جيرالد) فى الأندلس ولو أردنا أن نستقصى كل نتائج هذه الحركة العلمية العظمى

لخرجنا عن حدود هذا الكتاب ، فإنهم قد رقوا العلوم القديمة ترقية كبيرة جداً وأوجدوا علوما جديدة لم تكن معروفة لديهم » . ثم قال « الفلكيون من العرب قد إهتموا أيضا بتحسين آلات الأرصاد وتهذيبها ، وبحساب الازمنة بالساعات المختلفه الاشكال والساعات المائية والسطوح المدرجة الشمسية ، وهم أول من إستعمل البندول (رقاص الساعة) لهذا الغرض (أما فى العلوم التجريبية) فقد اكتشفوا الكيميا . وبعضا من محلولاتها الشهيرة : حمض الكبريت وحمض النتريك والكحول .

(إستخدم العرب علم الكيمياء فى الطب لأنهم أول من نشر علم تحضير العلاجات والأقرباذينات وإستخراج الجواهر المعدنية) .

« أما فى علم الميكانيكا ، فإنهم عرفوا وحددوا قوانين سقوط الأجسام وكانوا عارفين كل المعرفة بعلم الحركة ، أما فى علم الايدروستاتيك ، فقد كانوا أول من عمل الجداول المبينة لضروب الأوزان النوعيـــة وكتبوا أبحاثاً عن الأجسام السابحة والغائصة تحت الماء ، اما فى نظريات الضوء والإبصار ، فقد غيروا الرأى اليونانى الذى مقتضاه أن الإبصار يحصل بوصول شعاع من البصر الى الجسم المرئى وقالوا بعكس ذلك أى أن الأبصار يحصل بوصول شعاع من المرئى الى العين ، وكانوا يعرفون نظريات « إنعكاس الاشعة وإنكسارها ، وقد اكتشف « الحسن » الشكل المنحنى الذى يأخذه الشعاع فى سيره فى الجو وأثبت بذلك أننا نرى القمر والشمس قبل أن يظهرا حقيقة فى الأفق وكذلك نراهما فى الغرب بعد أن يغيبا بقليل .

« أن نتائج هذه الحركة العملية تظهر جليا بالتقدم الباهر الذى نالته الصنائع فى عصرهم ، فقد إستفادت منها فنون الزراعه فى أساليب الرى والتسميد وتربية الحيوانات ومن النظامات الزراعية الحكيمة وإدخال

زراعة الأرز والسكر والبن وقد إنتشرت المعامل والصنايع لكل نوع من أنواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن وكانوا يذيبون المعادن ويجرون فى عملها على ما حسنوه وهذبوه من صنعها وسبكها ، وإنا لندهش حين نرى فى مؤلفاتهم من الآراء العلمية ما كنا نظنه من نتائج العلم فى هذا العصر ومن ذلك أن مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضوية الذى يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس فى مدارسهم وقد كانوا ذهبوا منه إلى مدى أبعد مما وصلنا اليه وذلك بتطبيقه على الجامدات والمعادن ايضاً ، إنتهى ما اردنا نقله من كلام » [دريبر] .

وستتضح للقارىء هذه الحقائق فى ثنايا هذه [الدروس الفلسفية] التى تجمع الى غزارة المادة وعمق التفكير حسن الترتيب وسهولة العبارة وإيجازها لأننا لم نستعمل فيها العبارات الغامضة والأساليب المتعارفة للفلاسفة مما يلائم الطبقة الراقية لكى لا توجب حرمان الآخرين من طلابها بل وضعناها فى أسلوب واضح يسهل تناوله ويوضح النظريات والمذاهب الفلسفية بأوضح عبارة وأمتع طريقة وراعينا فيها وضوح الفكرة على عمقها وبساطة التعبير على غزارة مادة مباحثها وتوخينا فيها من البيان ما كان أقرب الى طباع أهل العصر وأشبه بما ألفته طباعهم من المسالك الحديثة ورتبناها فى مهمات مسائل الفلسفة الاسلامية درن التوسع فى فروعها وجزئياتها خاصة لوجه الله تعالى ووجه الحقيقة لتكميل تأريخ الفلسفة العام بإثبات الحلقة المفقودة منه ولخدمة الانسانية والحياة العقلية العامة التى هى أساس الرقى والنهوض فى الأمم وعليها تبنى انواع الحياة العامة والحياة المدنية على إختلاف تلك الأنواع من إجتماعية وإقتصادية وسياسية إلى غير ذلك مما يكفل السعادة التامة والرفاهية العامة .

«الغموض منشأ الغلط»

والذى أوقع المؤرخين فى الغلط هو أن للفلسفة الاسلامية أسلوباً معقداً اتخذته من الفلسفة اليونانية وهو أنها مصوغة فى طلاسم من الرموز لا يمكن حلها وفهمها لغير واضعيها أو الذين يدرسونها بطريقة تنتهى اليهم من ذوى العقول الممتازة ، ولا يمكن الوصول الى ناحيتها المغلقة بمجرد معرفة اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم ولذلك حينما تذكر كلمة « فلسفة » يقترن بها أول وهلة عمق التفكير وعسر الفهم ولطالما أعرض جمهور المتعلمين عن الفلسفة لا لشىء إلا أنهم ينظرون اليها نظرهم الى شىء عسير الفهم بعيد الغور يكد الذهن ويستنفد مجهودا ووقتاً طويلا .

فقد روى « ابن أصيبعه » أن (فيثاغورس) كان يرمز الحكمة وذكر عدة من ألغازه الفلسفيه .

وبلغت كتب (هرقليطس) من غموض الأسلوب والتعقيد حداً تكاد تستعصى معه على الأفهام حتى لقب بالغامض تارة وبالمظلم أخرى وقال « سقراط » : إن ما فهمه من كلامه قيم عظيم وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم .

وكان (سقراط) ضناً بالحكمة يطلب دائماً إلى كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف الفلسفية فى أذهانهم بدل حفظها فى الأوراق وتسجيلها فى الصحائف ولما خشى تلميذه (أفلاطون) من أن تعبث بالفلسفه أيدى الفناء رأى أن النظريات الفلسفيه يجب أن تدون بالرموز .

وقال العلامة (أبو الفرج قدامه) بن جعفر الكاتب البغدادى(١)

---

(١) المتوفى سنة ٣٣٧ هـ .

فى كتاب (البيان) صحيفه (٥٣) : وقد أتى فى كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرمــــوز شيء كثير وكان أشدهم استعمالا للرمز (أفلاطون) اهـ .

ولهذا بقى أبو الفرج عشرين سنه فى تفسير (ما بعد الطبيعه) ومرض من الفكرة فيه مرضه كاد يلفظ نفسه فيها ،

وقال الرئيس (إبن سينا) : قرأت ما بعد الطبيعه فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود منه وآيست من نفسى وقلت هذا الكتاب لا سبيل إلى فهمه وفى بعض الأيام عرض على دلال كتاباً فى الفلسفه فرددته رد متبرم معتقدا أنه لا فائدة فى هذا العلم وبعد إلحاحه إشتريته فإذا هو كتاب (لأبى نصر الفارابى) فى (أغراض ما بعد الطبيعه) فرجعت إلى بيتى وأسرعت إلى قراءته فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه صار لى على ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت ثانى يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى اهـ .

ولكن الرئيس (إبن سينا) إختـار عين ذلك الأسلوب الرمزى المعقد فى مؤلفاته الفلسفيه وشدد فى التوصيه بضنها عن غير أهلها وقرر لدراستها شروطاً قلما تجتمع فى واحد وقال بعد ذلك كله : فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلا اهـ .

وعذره فى ذلك أن الفلسفه لا تخلوا عن إنغلاق شديد وإشتبـاه عظيم لأن الوهم يعارض العقل فى مآخذها والباطل يشاكل الحق فى مباحثها ولذلك كانت مسائلها معارك الآراء المتخالفه ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان

والناظر فيها يحتاج الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة ومزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وإنقطاع عن الشوائب الحسية والأهواء العاطفية وإنفصال عن الوساوس المادية فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الفلسفة عليه لا يجدى له إلا زيادة غباوة وخسراناً مبينا فلا بدأن تضن عليه كل الضن وهذه الضنة محمودة

وجرى على سيرة الرئيس (إبن سينا) في هذا الأسلوب سائر الفلاسفة المسلمين .

فلا غرو أن لا يفهم الفلسفة الاسلامية من ينظر في كتبها الموضوعة على مناهج غريبة يحار فيها القراء الذين لا يتعمقون في البحث الفلسفي محاولا أن يعرف المراد منها ويكشف أسرارها بمجرد معرفته اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم ، ولا يلام من لم يفهم هذه الفلسفة المرموزة من الغربيين المستشرقين وغيرهم ولا يستغرب أن تأتى الفلسفة التى تنقل إلى العربية من طريق الترجمات الإفرنجية مشوهة .

وإنما يوجه اللوم إلى من حسب ما فهمه بنظره القاصر فلسفة إسلامية وسجل جهله كحقيقة تاريخية توجب إهمال هذه الفلسفة في التاريخ وتنفى أهميتها مع كونها حلقة بارزة فى سلسلة التفكير العام ترتبط بتاريخ ارتقاء العقل البشرى ارتباطا وثيقاً وتفتح أمام الذهن الإنسانى آفاقا جديدة وتوجهه الى البحث عن المثل العليا ولا بد للإجتماعى من دراستها ولا يمكن أن يستغنى عنها من أراد الفلسفة الكاملة التى هى (الحكمة) ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً .

الدرس الاول

تقسيم الفلسفة وأقسامها

التقسيم «أ»

لما كانت الفلسفة تبحث عن الموجودات وهى تنقسم الى موجود يكون وجوده متعلقاً بقدرة الإنسان وإختياره كالسياسات وتدبير الأمور والرياضات وما اليها من أفعال الإنسان والى موجود لا يتعلق بقدرة الإنسان وإختياره كالسموات والأرض وما فيها وما عليها وما يحيط بها لاجرم إنقسمت الفلسفة الى قسمين ضرورة إنقسام العلم بإنقسام المعلوم [أحدهما] العلم بموجود يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير فى وجوده، وإسمه (الفلسفة العملية) لأنها علم بما ينبغى أن يعلم ؛ ويعمل به ،وتعرفها النفس الإنسانية بواسطة قوتها العملية التعليقية ، وغاية الفلسفة العملية (تحصيل الخير) (وثانيهما) العلم بموجود لا يكون لقدرة الانسان وإختياره تأثير فى وجوده ، واسمه (الفلسفة النظرية) وتعرفها النفس الانسانية بواسطة قوتها النظرية التجردية ، وغاية الفلسفة النظرية (إدراك الحق فى سائر الأشياء حتى تصير النفس الانسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائقها) .

التقسيم «ب»

للفلسفة النظرية أقسام أربعة حسب انقسام المعلومات النظرية لأن المعلوم إما أن يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية فى وجوده الخارجى وحدوده (أى وجوده الذهنى) بحيث لا يتصور فى الذهن إلا مقارنا بالمادة فالعلم به يسمى «الفلسفة السفلى» و «الفلسفة الطبيعية» و (العلم الأسفل) وإما أن يفتقر الى مقارنة المادة فى وجوده الخارجى فقط ولم يفتقر الى مقارنتها فى وجوده الذهنى بحيث يمكن تصوره وإدراكه مع قطع النظر عن المادة فالعلم به يسمى (الفلسفة الوسطى) و (العلم الرياضى) و [العلم الأوسط] وإما أن لا يفتقر الى المادة أصلا لا فى وجوده الخارجى ولا فى وجوده الذهنى فالعلم به يسمى [الفلسفة الإلهية] و [العلم الإلهى] و [أثولوجيا] وأما أن لا يفتقر الى المادة فى وجوده الخارجى ووجوده الذهنى ولكن أمكن أن يقارنها فى الذهن فالعلم به يسمى [الفلسفه العليا] و (العلم الأعلى) و [الفلسفه الأولى] لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود وهو العلة الأولى ولأول الأمور فى العموم وهو الوجود ويقال له أيضا [العلم الإلهى بالمعنى الأعم] و [علم ما بعد الطبيعه] لأن المعلم الأول إبتدأ فى تعليمه بالفلسفه الطبيعيه التى هى أقدم الأشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفه العليا و [علم ما قبل الطبيعة] لأنه أقدم الأشياء فى الوجود الى نفس الأمر وهذا ما يستعمل كثيراً فى الفلسفه الإسلاميه وجرت عادة المتاخرين من فلاسفه الاسلام على تقديمها على الفلسفه الطبيعيه [مثاله [العلم بالهوية والوحدة والعلة وأمثالها مما يعرض المجردات تارة وللأجسام أخرى ولكنها تعرض الأجسام بالعرض

وبالواسطه لا بالذات لأنها لو افتقرت في وجودها الى المادة الجسميه لما إنفكت عنها ولما وصفت بها المجردات .

وحصر بعض الفلاسفه أقسام الفلسفه النظرية في ثلاثة بجعله الفلسفه الإلهيه داخلة في الفلسفه الأولى وعدها قسما منها ؛ وإعتبر بعضهم علم المنطق من أقسامها فقال : الفلسفه إما أن تكون علما بأمور مطلوبة لتحصيل سائر العلوم فهو | علم المنطق أو تكون علما بأمور مطلوبة لذاتها وأقسامه ثلاثة | العلم الأعلى | او | العلم الأوسط | و العلم الأسفل |

ومن الفلاسفه من أدخل المنطق في أصل القسمه فقال : العلم إما أن يطلب ليكون آلة لما عداه أولا والأول هو [المنطق] والثاني إما نظرى او عملى الى آخر التقسيم .

التقسيم «ج»

أقسام ﴿ الفلسفة العملية ﴾ أربعة لأن ما يتعلق بأعمال الانسان إن كان علماً بالتدبير الذى يختص بالشخص الواحـــد بحيث يقوم به من دون مشاركة من الغير فهو ﴿ فلسفة الأخلاق ﴾ و ﴿ الفلسفة الخلقية ﴾ وفائدتها معرفة الفضائل وكيفية إقتنائها ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها وتخلية النفس عنها ، وإن لم يكن مختصا بالشخص الواحد وكان حصوله متوقفا على مشاركة الغير فإن كان علماً بمـــا لا يتم إلا بالإجتماع المنزلى والأسرى فهو ﴿ فلسفة تدبير المنزل ﴾ و ﴿ الفلسفة المنزلية ﴾ وفائدتها معرفة حقوق الأسرة وتدبير المصلحة المنزلية ، وإن كان علماً بما لا يتم إلا بالإجتماع المدنى وتعاون أهل الأقطار والمدن فهو على قسمين ﴿ أحدهما ﴾ العلم بمـا يتعلق بالملك والسياسة ونظام البلاد الداخلى والخارجى وتدبير سعادة الحياة

وإسمه ﴿ فلسفة تدبير المدن ﴾ و ﴿ الفلسفة المدنية ﴾ وفائدتها معرفة قوانين الصلات والروابط بين أفراد الأمة بعضها حيال بعض وصلاتها مع سائر الأمم ليتعاونوا على مصالح بقاء النوع الانسانى ﴿ وثانيهما ﴾ العلم بما يتعلق بالأديان والشرايع والنبوات وإسمه [فلسفة النواميس] [وفلسفة الدين] .

وأدخل بعض الفلاسفة فلسفة النواميس] [فى الفلسفة المدنية] والتحقيق : أن الفلسفة العملية معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح نظام أحوال الانسان فى معاشه ومعاده ويوصله الى كماله الممكن ، ومباديها إما تنتهى الى الطبع أو الى الوضع فأما الذى ينتهى الى الطبع فهو ما تقتضيه العقول الناضجة وهذا القسم لا يتطرق اليه التغير والتبدل بتقلب الأدوار وتعاقب الأجيال ولذلك صار من الأصول المقصودة بالبحث عنها فى الفلسفة العملية ومن هذا القسم معرفة فلسفة النواميس وفلسفة الديانات وحقيقة الأديان التى هى عبارة عن معرفة المبدأ والمعاد وأما الشرائع والتعاليم الموضوعة فى الأديان فهى من القسم الذى مباديه وضعية وستعرف ان معرفته من الفروع فى الفلسفة لا من الأصول .

وأما ما تنتهى مباديه الى الوضع فهو على قسمين [أحدهما] أن يكون سبب الوضع إتفاق آراء جماعة ويسمى بالآداب والرسوم العرفية وهى [قوانين جمهورية وضعتها الجماهير فيما بينهم وأوجبوا على أنفسهم العمل بها وملازمتها ويقبحون مخالفتها] [وثانيها] ما كان الوضع فيه مستنداً الى عظيم مبعوث من الله تعالى ويسمى [بالنواميس الإلهية] ويبحث عنها فى [علم الفقه] وكل ما كانت مباديه وضعية فهو بطبعه يقبل التغير والتبدل بإختلاف المصالح وتبدل الأحوال وتقلب الأدوار إلا ان يكون الوضع

على أساس الفطرة .

والبحث عنه ليس من وظيفة الفيلسوف ولأجل ذلك يعدون معرفته من الفروع ، فظهر أن تعاليم الأديان والشرائع سواء كانت راجعة الى كل فرد بإنفراده كالعبادات والأحكام أو الى نظام الإجتماع المنزلى والأسرى كالمناكحات وحقوق الأزواج والأولاد والأرحام أو الى نظام الأقاليم والأمم كالحدود والسياسات والمعاملات إنما يبحث عنها فى [علم الفقه] وقد يبحث عنها الفيلسوف إستطراداً حين البحث عن فلسفة الديانات للمقارنة بين الأديان ويسميه حينئذ « علم الفقه والسنن » كما يبحث لذلك عن علم التفسير ويسميه « علم التنزيل والتأويل » وكذلك يبحث لهذا الغرض عن سائر العلوم الشرعية كالحديث والوعظ والإرشاد .

التقسيم « د »
الفلسفة المنزلية

ولها المقام الأول فى نظر فلاسفه الإسلام حتى جعلوا نظام الحياة المنزلية أساساً لنظام الحياة الإجتماعيه كلها ، وأصلا لأركان سعادة الأمة . (وأقسامها) أربعه علوم (١) علم تكوين الأسرة وتدبيرها ، (٢) علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة (٣) علم الإقتصاد المنزلى ، (٤) علم التربيه المنزليه ، وفيها تعرف قوانين التدبير المنزلى فيما له مساس بالجماعات ، وأصول التربيه وما اليها من المسائل التى تناسب (فلسفه التربيه) ، وبها تبين واجبات الآباء فيما يختص بتربيه أولادهم بالمباشرة أو بإنابة غيرهم من رجال التربيه والتعليم فى هذه المهمه الساميه ، لأنهم المدرسه الطبيعيه المسئولة عن خطأ أبنائهم فى المجتمع ،

ولم تمنحهم إياهم العناية الالٓهية ليكونوا بمثابة زينة البيت يحرص عليها وتتلذذ النفس بالنظر اليها فقط ، وإنما خلقوا ليقضوا زمن الصباوة فى حجر الاسرة ثم يخرجوا منها أحرارا مستقلين ورجالا مثقفين ومهذبين وينضافوا الى الرجال العاملين ، فالاسرة إذاً مكلفة بتربية الطفل وتهيئته جسما ونفسا وخلقا للقيام بوظائفه المتنوعة فى خدمة المجتمع ، وان العناية بالأولاد وتربيتهم تربية صالحة من أكبر واجبات الآباء والأمهات التى يفرضها نظام الاجتماع والأديان ؛ كما أن إهمالهم والتفريط فى تربيتهم من أكبر الجنايات الاجتماعية والدينية ، فخليق بالآباء والمربين أن يتعهدوا أولادهم فى ناحية التربية والتثقيف التى تتنازع فيها العاطفة والواجب وكثيرا ما تتلاشى فيها المصلحة أمام عاطفة الامومة الجاهلة ، وتتلاشى شجاعة الرجل أمام عطف الامومة ورغبة الولد البهيمية .

وخليق بأولئك أن ينشئوا أولادهم على الآداب الروحية كما أنشأوهم على الآداب المادية ، وأن يكونوا منهم رجالا متزنى الجوانب لا تطغى فيهم ناحية على ناحية ، فذلك هو الأجدر بالعقلاء وأليق برحمة الآباء . تلك الرحمة التى فقدتها [المذاهب الإشتراكية المغالية] التى تنفى الاختصاص بالزوجة والأولاد وتلغى حقوق الوراثة والملكية الفردية وتقضى على العائلة بالزوال وبالاخرة تقاوم الفطرة الانسانية والطبيعة البشرية .

وينبغى التنبيه على أن فلسفة التربية الاسلامية تمتاز بأسلوب من أساليب التربية للطفولة يأخذ بالجسم والروح والعقل والنفس جميعا بعمل مشترك من شأنه توزيع النماء على هذه القوى ، فلا تضعف قوة بسبيل الأخرى ، وهو من وراء ذلك يغمره بالحنان ليشعر بوجود ذاته وتكون

بذلك شخصيته ، ولقد مهد الاسلام لتربية الطفل قبل تكونه ونشوئه وميلاده ، برعاية قانون الوراثة الذى هو قانون فطرى وطبعى تخضع له جميع قوى الانسان ومداركه المادية والعقليه والأدبية ، ومآله الى انتقال الصفات النفسية التى للآباء إلى المولود ، وإنتقال أنواع الشعور التى تتأثر بها الأم إلى الجنين ، وإلى قانون الوراثة يشير قوله تعالى : (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً)وقال رسول الله (ﷺ) : [تخيروا لنطفكم فان العرق دساس] ثم عزز الاسلام قانون الوراثة بتشريعات ومقررات اكتشفت العلوم الحديثه أهميتها فى تكوين النسل المرغوب فيه . وبهذا كله أعد الاسلام تربة صالحه وجواً صالحاً لنشوء الطفل واستعداده لقبول التربيه الصالحه وإرتقائه المدارج الفطرية بمقتضى الناس الطبعى الذى هو سنه الله فى الكون ولن تجد لسنة الله تبديلا . فيتدرج الجنين فى السير الطبيعى والارتقاء فى درجات مبادىء السعادة لتكميل استعداده اللاشعورى حتى يقبل بعد شعوره التربيه المنزليه الصالحه والتعليم المنزلى والتخلق بمكارم الأخلاق الفاضلة ثم يستبدل بأفكار الطفولة المشتتة ومطالبها الجامحه مثل الرجولة العليا ، ويندفع بغريزة الشعور الدينى الى معرفه المبدء والمعاد وتعاليم الدين الحنيف ، فينتهى الى الكمال الإنسانى والسعادة الأبدية] . ويجب الالتفات إلى أن الطفل يفتقر الى مراحل فى تربيته يضطلع بها عقل القائم على تكوينه وتنوينه ، وأن الطفل إنما يفقه الصالح لحياته فى كل مرحلة ويجهل الصالح لتربيته فى المرحلة التى تليها ، وإنما يعرفه القائم على صهره وتصفيته وتخضيعه لإتباع نظام التربيه ودراسه العلوم الصالحه لإستعداده مرحلة مرحلة حتى ينتهى به خضوعه الى أوج الكمال . فإذا تعهده المربى وهو طفل

بما لا يصلح لحياته إلا وهو صبي أو مراهق ، أو علمه علماً لا يصلح لإستعداده أو أوكله الى معلم غير صالح لتهذيبه فكان من الطبيعي أن يضطرب الطفل إذا وعى شيئاً من علم لم يخلق له اضطرابا نفسياً وعقلياً وروحيا لا سيما إذا كان فى اصعب أدوار التربية وهو دور انتقال الطفل من عهد الصباوة الى الشباب حين تزول من نفسة عاطفة الطفولة وتزهو نفسه بهذا العالم ومسراته ويشعر بإستغنائه واستقلاله ، وتدب فى صدره قوة الشباب وشهواته ، فتبدل فضائل النفس وتموت إن لم يتدارك ولى أمره الأمر فينتشله فى هذا الموقف الحرج من السقوط . وذلك لا يتم إلا بتوجيه عواطف الطفل الشاب التى يشعر بها الى الخالق تعالى وإلى تعاليم دينه الحنيف بالقول والعمل وربط حلقة الإتصال بينه وبين الله تعالى إمتثالا لقوله تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة) .

ويجب الإنتباه أيضا على أن الأطفال ومن فى مستواهم من ذوى العقليات البدائية التى تضعف عن الموازنة والتحكيم تميل بل تسرع الى التصديق والإيمان فى غير شك ولا ريب . والمنطق الجازم هو الذى يأخذ سبيله إلى عقولهم وقلوبهم ليملأ خلاها الساذج ؛ وهذه الرغبة فى الإنسان الناشئة من غريزة الشعور الدينى الفطرية لا تفتأ ساعية الى إرواء ظمئه الروحى وهى التى تجعل إستعداده للإيمان غير محدودة .

هذا ومن أراد تفصيل هذا الإجمال فليراجع الى كتاب (الفقه الارقى فى شرح العروة الوثقى) وكتاب (التربية الإسلامية) وغيرهما من مؤلفاتنا .

التقسيم «هـ»

الفلسفة الخلقية

تبحث فى الأصول الخلقية وتبين للأنسان الخطأ والصواب فى سلوكه وكيفية اكتساب أخلاق توجب سهولة صدور أفعال جميلة محمودة منـــه بأرادته ، ، وأقسامها اربعة (١) معرفة المبادىء الخلقية (٢) معرفةمكارم الأخلاق ورذائلها (٣) معرفة علاج الأمراض النفسية (٤) معرفـــة الطرق التى بها يحتفظ بصحة النفس ، و (فائدتها) تحلق الإنسان بالفضائل التى هى حدود الاعتدال فى قواه الثلاثة وهى (العاقلة) و (الشهوية) و (الغضبية) وهذه الحدود هى الأوساط بين أطراف الأفراط والتفريط فيها التى هى الرذائل ، وهذه الأوساط المعتدلة هى (الحكمة) و ، هى ، ادراك الحقائق و ، العفة ، و ، هى ، مقاومة الشهوات وردها الى مقياس معتدل بكبح جماح القوة الشهوية و ، الشجاعة ، و ، هى ، الطموح الى الخير دون مراعاة الصعاب والخوف من الأخطار ، ويطلق على مجموعها إسم ، العدالة ،فالعدالةرأس مكارم الأخلاق وأ كملهافى الفرد والمجتمع ،وهى المنظمة للحياة النفسية الإنسانية لأنها عبارة عن التعديل والتسوية والمساواة العادلة المقتضية لاعتبار الوحدة والاتحاد فيما تجرى فيه العدالة ، لأن الانصاف معنى العدالة ودلالتها على هذا المعنى مبتنية على معنى المساوات ، ولكن خصلة ، المحبة ، أفضل من العدالة ؛ لان الاتحاد الحاصل بالمحبة طبيعى حينما يكون الاتحاد الحاصل بالعدالةصناعياً ، وإنما تمس الحاجةإلى الانتصاف والعدل حينما تفقد المحبة ، اذ لا يحدث خلاف مع وجود المحبة حتى يحتاج الى الانتصاف والعدل ؛ ولذلك كانت المحبة من أعظم أركان الروابط المنزلية

والاجتماعية ومنبع السعادة فى الحياة ؛ ولا يدوم اجتماع بدون المحبة - على إختلاف درجاتها - و « المحبة » سر الله المخزون الذى تشفى به جميع الأدواء القومية ، والترياق الذى تذهب به سموم الأمراض الإجتماعية وهى أنجع وسيلة لأقتلاع الشرور من النفوس وإبادة انواع التفنن فى الشرور من العالم الانسانى ، وإذا تأكدت بين قوم أحلتهم محل الصفاء ، وسارت بهم أسرع ما يكون الى طريق الارتقاء ونقلتهم الى درجة الأسرة الواحدة فكانوا كالجسم الواحد اذا تألم عضو تألم له سائر الجسد ، ولو تمت المحبة بين الناس لما رأيت دماً يسفك ولا عرضا يهتك ولا مالا يسرق أو ينهب ولما رأيت المحاكم الأهلية كالأسواق مزدحمة بكل أنواع القضايا ولا وجدت المحاكم الشرعية مكتظة بدعاوى الآقارب لميراثهم والزوجات لنفقاتهن ولو تمت المحبة بين الناس لبات كل أنسان بين أسرته على أتم ما يكون من الصفاء وأكبر ما يتصور من النعيم ولكان عيش الناس فى الدنيا أشبه شىء بعيش أهل الجنة فيها ، « والمحبة » حبل الله تعالى الذى أمر الناس بالإعتصام به ، ولذلك اعتبرها شارع الإسلام أساس الخير وجماع الفضائل حتى جعلها شرطاً فى الإيمان وقال « ص » « والذى نفسى بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا؛ ولا تؤمنوا حتى تحابو أفلا أدلكم على عمل اذا عملتوه تحاببتم قالوا بلى يارسول الله « ص » قال « ص » أفشوا السلام بينكم » ، « والمحبة » على قسمين « ١ » المحبة الطبيعية كمحبة الوالدين لأولادهما فان الوالد يرى ولده ثمرة حياته وريحانة بيته والغاية المقصودة من زواجه ومثالا طبيعيا لذاته فيطلب لولده كل كمال فاته فى حياته ويبتهج لأن يكون ولده أفضل منه ؛ (٢) المحبة الإرادية ؛ ولها أقسام كثيرة ويجمع أسبابها - على كثرتها - أنها ليست محبة ذاتية وألفة طبيعية بل تكون للأغراض الصحيحة والجهات

دينية إلهية ، فكل مودة لله تصفو وتدوم وقد تكون المحبة الأغراض الدنيويه وقضاء المآرب وتبادل المنافع وهذه المحبة لا تدوم لأن من أحبك لغرض فهو مع الغرض حيث كان ، وأهل تلك المحبة التى غايتها المنفعة الشخصية أكثر المحبين توددا اليك وترددا عليك ومسارعة الى امتثال أوامرك مادامت اليك حاجاتهم ولديك غاياتهم حتى يخيل لك فى تلك الأيام أنك ظفرت بأعظم الناس نفعاً وأرقهم طبعا فاذا ظفروا بما أرادوه منك طاروا من حولك طيران الذباب الى من يبتغون عنده حاجاتهم حتى اذا نالوا منه بغيتهم فعلوا فعلتهم ؛ فعلى من يريد إتخاذ الأصدقاء ان يبحث عن جوهر النفوس وما لها من الصفات الذاتية والإستعدادات الطبيعية ؛ ولا يغتر بتلك الألوان البراقة التى يظهر بها الإنسان على حسب الحاجة ، فانه فى ذلك أبرع من الحرباء وأروغ من الثعلب ، ومن أسباب المحبة الجمال الظاهرى أو الباطنى ؛ والجمال لا يختص بنوع الإنسان أو جنس الحيوان بل جمال كل شيء فى أن يصل الى كماله الذى يراد منه وغايته الممكنة له ، والجمال محبوب بالطبع ولذاته ، وبما أن أكمل الموجودات هو الله تعالى فأجمل أقسام المحبة وأكملها محبة الله تعالى، يحبهم ويحبونه » .

« الاخلاق الاسلامية »

الأخلاق في الاسلام على ثلاثة أنواع ودرجات [النوع الأول والأعلى] أي الدرجة الأولى والعليا ، مكارم سامية ومثل عليا ممتازة عن الأخلاق المقررة في سائر الأديان والعلوم والأمم بأنها منبثقة من نفحات النفس النبوية القدسية (ﷺ) المخاطبة بقوله تعالى [إنك لعلى خلق عظيم] ومرتكزة على التربية الاسلامية وأصولها وآدابها وآثارها الممتزجة بمزاج المسلم . ومبتنية على أساليب التعليم الاسلامى في توجيه غريزة الأخلاق التي هي فطرية للإنسان نحو تلطيف السر بأنواع العبادات والرياضات الروحية لمحاولة أن تكون الأخلاق الفاضلة مزاجا وطبيعة للمسلم وخاصية المزاج والطابع فتصدر منه الفضيلة على نحو صدور الأفعال الطبيعية من الطبيعة من دون حاجة الى قصد الفضيلة والشعور بها ، فالأخلاق العالية في الاسلام ليست على شكل يكون الانسان معها فاضلا فحسب . كما هو الحال في أخلاق سائر الأمم والأديان ، بل هي على شكل لا يمكن أن يكون إلا كذلك ، فالأخلاق التي هي أعمال الفضيلة عند الأمم والأديان السابقة لا تكون كافية في الاسلام إذا كان يصحبها القصد الأخلاقي فإنها بذلك تكون متكلفة سرعان ما تحور إذا وجدت الدوافع عنها والجواذب الى منافياتها ، فالمسلم الحقيقي يصدق في قوله لا لأن الصدق فضيلة فحسب ، بل لأنه كذلك ينبغي أن يكون ، لأنه ما أدرك هذا الصدق إلا في نطاق الطبع الخالص الذي يجري بنفسه من نفسه ، والمسلمة عفيفة لأنها كذلك ينبغي أن تكون بطبعها المتأصل في بنيانها الأخلاقي ، فكأن العفة في دمها وروحها ، فصدق المسلم وما تكلف صدقا ووفى وما تكلف وفاء ، وهكذا يتمشى القول في سائر المكارم والفضائل ، فالعدالة مثلا للمسلم طبع متأصل في

بنيانه الأخلاقى كأنها مادة ركب منها بنيانه الجسمانى فى جملة ما ركب منه فكأنها فى دمه وروحه ؛ المسلم لا يقول بحسن العدل والصدق مثلا فيعمل بل يعمل ثم يقول ، والقول يجرى من طبيعة العمل الذى يعمل بالطبع ، والشعور الذى يحس و الحياة التى يحيى ، وبهذا نجح المسلمون الأولون فى نشر الإسلام بسرعة فائقة خاطفة فى مختلف الأمم والبلاد التى فتحوها فى صدر الإسلام ، فالمسلم الحقيق فاضل وذو أخلاق حسنة عصباً ودماً قبل أن يكون كذلك فى الميل والشعور ؛ فالأخلاق فى المسلم ليست كيفية نفسانية فحسب ؛ بل طبيعة ومزاج تكونت بالتربية الاسلامية المشفوعة بعنايات شارع الاسلام المخصوصة ، بإعداده الممدات التكوينية لإستعداد قبولها ، وترشحت فى كيانه بأساليب التعاليم الآلهية والطقوس المقررة من خالق النفس الأمارة بالسوء وموجد الطبع البشرى ؛ فتركيب المسلم الصحيح أستوى على مثل عليا من الفضيلة وأعمالها من مكارم الأخلاق ، فهو لا يجاوزها إلا إذا لم يكمل تركيبه الاسلامى ، أو نقص منه شيء أفسد على طبيعته آثارها وخواصها ، وأفسد خلقه ودينه لقوله (ﷺ) (الخلق وعاء الدين) وحينئذ يقتصر بالنوع الثانى أى الدرجة الثانية والوسطى من الأخلاق الإسلامية ، أو الدرجة الثالثة أى النوع الثالث والدرجة الاخيرة ولا شك فى أن الدرجة العليا من الأخلاق الاسلامية هى المقصودة فى قوله (ﷺ) : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » يعنى أن الأخلاق كانت ثابتة ومقررة فى الأديان الآلهية السابقة ولكن الاسلام أتمها لتدوم صورة كاملة فى العالم إلى الأبد ، وهى الاستقامة المأمور بها فى قوله تعالى « واستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا » والمتصف بهذا النوع الأعلى من الأخلاق خير بالطبع وفاضل بالغريزة وسعيد من مبدء حياته ،

ومتجنب عن الرذيلة إلى نهاية الحياة ، ورأس الفضيلة فى هذا النوع الأعلى محبة الله تعالى والمحبة أفضل من العدالة التى هى رأس الفضائل فى النوعين الأخيرين ، والعدالة عبارة عن مجموع العفة والشجاعة والحكمة ، فان الحاجة إلى العدالة فى المحافظة على النوع إنما تنشأ من فقدان المحبة وتستغنى عنها بحصول المحبة بين جماعة ، إذ لا يحتاج مع المحبة الى الانتصاف بين الأحبة ؛ وبهذه الأخلاق السامية إنتشر الاسلام بسرعة خارقة انتشاراً هائلا لم يشهد التاريخ مثله ، وعليها إرتكز التبليغ فى صدر الاسلام ، وبها امتد تأثير التعاليم الاسلامية الى الأصول الموروثة والمبادىء الممتزجة بالأرواح : والعقائد الممتزجة الراسخة فى نفوس الامم ، والسارية فيها مسرى الحياة الطبيعية فقلبتها رأساً على عقب ، وليس هذا النوع الأعلى من الأخلاق الاسلامية نظرية مثالية غير قابلة للتطبيق بل هى نظرية واقعية وعملية ومسجلة فى التاريخ ؛ وتجلى هذا النوع الممتاز من مكارم الأخلاق فى مجاهدى المسلمين حيث دارت شربة الماء على الجرحى فى حومة الوغى كل واحد يؤثر بها أخاه الصريع إلى جنبه حتى قضوا على الظماء ، فنزلت فيهم الآية الشريفة « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » ، وفى تفسير مجمع البيان عن إبن عباس قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم ، يوم بنى النضير للأنصار : « لو شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم وتشاركونهم فى هذه الغنيمة . وإن شئتم كان لكم دياركم وأموالكم ولم يقسم لكم شىء من الغنيمة » ، فقال الأنصار : « بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا ونؤثرهم بالغنيمة ولا نشاركهم فيها ، فنزلت : « ويؤثرون على أنفسهم » .

وروى فى الصحيح : (إستولى المجاهدون من المسلمين على خزائن كسرى ، وكان مما غنموه تاجه وأساوره ومناطقه وطوسه وكؤوسه وما

إلى ذلك من خصائصه وصفاياه وكلها من الذهب غارقة بما تعرق من الأحجار الثمينة واليواقيت التي يخطف الأبصار لمعانها ، وتستوعب خزائن الدنيا أثمانها ، فحملوها من المدائن إلى المدينة دون أن يغل أو يرزه منه شيء حتى وضعوه بين يدي الخليفة فأدهشته أمانتهم أكثر مما أدهشته غنيمتهم ، فقال : (إن أمة تؤتمن على مثل هذا لتؤديه لحرية بأن تسود الأمم) .

(النوع الثاني) أي الدرجة الوسطى

أن لا تكون هذه الفضائل بالطبع ولا في مبدء الحياة بل يطلبها بالسعي والجهد والرغبة والإختيار ، ويحصلها بالمواظبة على موجبـــات الفضيلة والتجنب عن أسباب الرذيلة المبينة في علم الأخلاق الذي هو قسم من الحكمة العملية الإسلامية .

(فالعفيف) مثلا في هذا النوع من الأخلاق يبعثه الى إيثار فضيلة العفة في أفعاله علمه بأن العفة زينة القوة الشهوية التي يمتنع بقاء الشخص وبقاء النوع بدون هذه القوة وأنه يجب أن تتحلى الشهوية بزينة العفة في أعمالها لغرض الكمال فقط من دون شائبة غرض آخر من جر نفع أو دفع ضرر ويكتفي بقدر الحاجة من تناول كل صنف من المشتهيات المحللة على وجه تقتضيه المصلحة ، (والسخي) هو ذو العاطفة الكريمة إن زاده الله بسطة في المال عرف لله فضله وشكر له بره وبذل من فضل ماله للبؤساء والمعوزين في إغاثة ملهوف وإعانة مكروب ، فيجمع إلى محبة الله تعالى ثناء الناس عليه وهو بعد الظاهر الفائز لن تنقص الصدقة من ماله قال الله تعالى « وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين » والأعلى منهم درجة : الذين يؤثرون على أنفسهم ، وهم الأسخياء في النوع الأول الأعلى .

(النوع الثالث) أى الدرجة الأخيرة)

لمن لا بد من اكراهه بتاديب شرعى أو تعليم جبرى على الفضائل واجتناب الرذائل ؛ ولا يخلوا غرضه من الشوائب .

وهذان النوعان مبينان فى الكتب الأخلاقية والكتب الفقهية من الطهارة الى الديات على كيفية يظهر جليا للمتأمل فيها مقصد النبى (ﷺ) فى قوله : « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . فنى بعض الكتب الفقهية ما نصه : « كتاب الطهارة » الطهارة على قسمين . طهارة الباطن ، وطهارة الظاهر ، وطهارة الباطن إما من جريمة الجوارح ، أو ذميمة القلب ، أو شغل السر بما سوى الله تعالى ، وطهارة الظاهر إما من الخبث أو التفث أو الحدث ، ثم إن كانت لواجب ففرض ، وإلا فنفل ، وورد « الطهور نصف الإيمان » والنصف الآخر هو القيام بالطاعة ظاهراً وباطناً ؛ والباطن هو الأصل والأهم ، والسلف كانوا يبالغون فيه فيتسائلون عن دقائق عيوبه، ولكن لطهارة الظاهر أثراً فى تنوير الباطن لإرتباط الملك بالملكوت ، وموجبات طهارة الباطن ثلاثة أمور ، « الأمر الأول » جرائم الجوارح؛ وهى كل ما يخالف حكم الله تعالى من فعل أو ترك ، وينقسم إلى حقه تعالى ، وإلى حق العبد ، وحق العبد أغلظ ، لأنه لا يترك ، وإلى كبيرة وصغيرة ، وتكفر الصغيرة بإجتناب الكبيرة ، والكبيرة ما أوجب الله عليه النار ، والإصرار على الصغائر من الذنوب كبيرة والإصرار هو أن لا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة ؛ ومثله استحقار الذنب .

والطهارة عن الجريمة إما بالتوبة وحدها ، أو مع التدارك ، أو الحد ، أو التعزير ، أو كليهما ، أو الجميع ، وذلك بحسب أصناف الجرائم ؛ « والتوبة » تبرئة القلب من الذنب والرجوع من البعد إلى القرب،

وهى مقبولة مع تحقق شروطها بلا شك، وهى أن تكون لله سبحانه لا لمال أو جاه أو خوف من سلطان أو عدم أسباب، وأن يتندم، وأن يعزم على عدم العود، أما الندم فغير مقدور وهو التوبة حقيقة، وحقها أن يعترف، فورد، الإعتراف بالذنب كفارة، ويتدارك الفرائض، ويرد المظالم، ويذيب اللحم النابت من الحرام بالحزن؛ ويذيق النفس مرارة الطاعة كما أذاقها حلاوة المعصية؛ ويغسل ثيابه ويغتسل ويصلى ما أراد فى موضع خال، ويضع وجهه على الأرض والتراب بدمع جار وقلب حزين وصوت عال، ويذكر ذنوبه واحداً واحداً، ويلوم نفسه ويوبخها ويرفع يديه حامداً مصليا داعياً مستغفراً، وتصح التوبة عن بعض الذنوب مع الرجحان ككونه أخش، أو العقاب عليه أصعب والتدارك أشق؛ وتفيد نقصان العقوبة لا النجاة لأنها بترك الكل، والتدارك، فى حقه تعالى القضاء والكفارة، وفى حق العبد رد المال إلى المالك أو وارثه، مبالغا فى التبليغ إن أمكن؛ وإلا فالعزم عليه، أو التصدق عن المالك مع اليأس، وعرض الإقتصاص فى جناية النفس والطرف، أو الدية أو الإستعفاء فى الجميع والإرشاد فى الإضلال، وعند العجز فتكثير الحسنات بحسب المظالم، وفى مثل الغيبة والسب والإيذاء فالإستعفاء مع البلوغ اليه؛ والاستغفار له مع عدمه؛ أو الذكر المفصل مع الاعتذار إلا أن يزداد التأذى بالاظهار فالذكر المبهم تحامياً عن ذنب آخر، وينبغى المبالغة فى الاستعفاء بالتلطف والتودد والاحسان، فان لم يعف يجبرها بحسنة فى مقابلته وكذلك يفعل لو كان ميتاً أو غائبا مع الاستغفار له. وأما الحدود والتعزيرات ومطهرات الجنايات وهى القصاص والديات فلتطلب تفاصيلها من الكتب الفقهية.

وهذا الأول عبارة عن الدرجة الأخيرة من الأخلاق الإسلامية.

(الأمر الثانى) ذمايم القلب ؛ وهى الأخلاق السيئة المائلة عن الوسط العدل الذى هو الصراط المستقيم فى الدنيا إما إلى الإفراط (كالشره) فى القوة الشهوية (والتهور) فى القوة الغضبية (والجربزة) فى القوة العقلية أو إلى التفريط ، كالخمود ، فى الشهوية ، والجبن ، فى الغضبية ، والبله ، فى العقلية وتنقسم على (أمهات مهلكات ، كحب الدنيا ، والدمع الطامع ، والهوى المتبع والإعجاب بالنفس) ومنشعبات منها] كالغضب والحقد والحسد والكبر والغرور والرياء والنفاق والبخل والسرف والحرص والإصرار والكفران والأمن واليأس والجحود والقسوة والجهل والحمق والخرق والعجلة والجزع والحية ، وغير ذلك ، [والتطهير] عن كل منها بتحصيل ضده المحمود [كالعفة] وهى حد الاعتدال والوسط فى القوة الشهوية [والشجاعة] وهى الوسط وحد الاعتدال فى القوة الغضبية [والحكمة] وهى الحد الأوسط فى القوة العاقلة ، ومجموع العفة والشجاعة والحكمة تسمى [العدالة] والعدالة أكمل الفضائل ، وهى الوسط الحقيق الكامل ، وما سواها طرف أو فى حكم الطرف وإن كان وسطاً نسبيا (كالشجاعة) مثلا فإنها وسط بين التهور والجبن وإعتدال بين طرفى الافراط والتفريط فى القوة الغضبية ، ولكنها وحدها ليست وسطاً كاملا ، فإن لم تجتمع مع العفة والحكمة ، كانت فى حكم الطرف ، وكذلك الحال فى [العفة] فإنها وسط بين الشره والخمول ، أى الافراط والتفريط فى القوة الشهوية ، ولكنها وحدها بدون الحكمة والشجاعة فى حكم الطرف ، وكذلك [الحكمة] وسط الجربزة والبله ، أى الافراط والتفريط فى القوة العاقلة ، ولكنها بدون العفة والشجاعة فى حكم الطرف ، وإذا إجتمعت الثلاثة وهى الحكمة والعفة والشجاعة تحققت العدالة من إتحاد مجموعها

وصارت وسطا حقيقيا كاملا .

(وكالزهد) والكرم والبصيرة (الرافعة للأمهات المهلكات) ، وكالرضا ، والعفو والتسليم والتواضع والانتباه والإخلاص والسخاء والتوكل والتوبة والشكر والخوف والرجاء والتصديق والرأفة ؛ والعلم والفهم والرفق والتودة والصبر وسلامة الصدر والإنصاف والحياء التى بإزاء تلك الفروع وذلك بأن يتذكر آفات تلك الرذائل وما ورد فى ذمها ومدح أضدادها المحمودة ، ويكلف النفس على الطرف المحمود بالأعمال والأفعال المستجلبة له بالإعتياد حتى تقف على الإعتدال فكما ان الرذائل يجر بعضها بعضا فكذلك الفضائل .

وينبغى التنبيه على أن مداخل الشيطان التى يأتى من قبلها [الشهوة] [والغضب][والهوى] فالشهوة بهيمية آفة لكن الغضب أعظم منهاوالغضب سبعية آفة لكن الهوى أعظم منه والهوى شيطانية فقوله تعالى : [ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى] الفحشاء آثار الشهوة وفاعلها ظالم لنفسه [والمنكر] اثارالغضب وصاحبه ظالم لغيره [والبغى] آثار الهوى ويتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله . ثم لها [نتائج] فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ؛ والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والبدعة نتيجة الهوى ، فاذا إجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع وهو [الحسد] وهو نهاية الأخلاق الذميمة ، ولهذا السبب ختم الله تعالى بجامع الشرور الإنسانية بالحسد ، وهذا الأمر الثانى عبارة عن الدرجة الوسطى من درجات الأخلاق الإسلامية .

[الأمر الثالث] تطهير السر عما سوى الله تعالى ، وهو إنما يحصل بمحبة الله عز وجل ومعرفته ، فورد عن المعصوم [عليه السلام] : [حب

الله إذا أضاء على سر عبد أخلاه عن كل شاغل وكل ذكر سوى الله] .

وهذه المحبة أعظم المقامات وأم المهمات وألذ اللذات ، وأعلى درجات الأخلاق الاسلامية [لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما] [والمحبة بمعناها العام] ميل النفس إلى الموافق [فالأدنى] المطعم [ثم المنكح] ثم (الجاه) ثم [العلم] ويعرف بترك الأدنى وإستحقاره عند وجدان الأعلى وإستكراه البعض العلم للنقص كإستكراه المريض المطعم والصبي المنكح والعلم بالله تعالى أشرف العلم إذ شرفه بشرف المعلوم [وسبب المحبة] الكمال ، فهو محبوب طبعا ومن ثمة حب العالم والصالح والجمال والكلام البليغ والاحسان ولا كمال إلا لله تعالى ولا إحسان إلا منه [والأعلى] أن يحب الله لذاته وهو من المواهب ثم للكمال ، ثم للإحسان [وآثارها] الشوق والأنس والانبساط والقرب والاتصال [وعلاماتها] كتمانها وحب اللقاء والاطاعة والتلذذ بالعبادة والمصيبة والحرص فى الخلوة والمناجاة وبغض الدنيا إلا للآخرة والوحشة من الخلق وإتحاد الهم [وطريقها] السلوك] وإتباع الرسول [صلى الله عليه وآله وسلم] [قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ، [لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعا وبصراً وقلبا ويداً ورجلا ، وهو بلزوم [الوضوء] فإنه ينور القلب و [الخلوة] وهى تفرغ عن الشواغل و [السكوت] فهو يلقح العقل على الاعتدال والافراط شاغل كالتفريط و [نفى الخواطر] فإنها شاغلة و [أكل الحلال] و [الذكر الدائم] و [التسليم لله تعالى فى كل حال فإنه الموفق والمعين .

ولهذا الاجمال تفصيل مبين فى كتاب [الأخلاق الاسلامية] وكتاب [الفقه الارقى فى شرح العروة الوثقى] من مؤلفاتنا .

التقسيم «و»

اقسام الفلسفة المدنية

مدنية الأمة زبدة اجتماعها فكلما إغتذت المدنية من العلوم والمعارف والصناعات وما إليها ومن الأنظمة التى يستنبطها العقل الاجتماعى باستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه توسعت أساليب الحياة الاجتماعية فيها وتعاظمت وقد تغتذى بانظمة تستنبطها تلك القوى أو بعضها فتؤدى الى الشر والفساد والضلالة ولهذا صارت للفلسفة المدنية أقسام :

(١) المدنية الكاملة وانواعها ثلاثة ـ العظمى ـ والوسطى ـ والصغرى

(٢) المدنية الفاضلة وهى التمدن القائم على قانون الفضيلة العقلى المؤدى الى الخير الكامل ويدبره العقل المجرد من الأوهام باستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه .

(٣) المدنية الضالة وهى التمدن القائم على قانون خيالى يشابه قانون الفضيلة فى مجرد شكله ويؤدى الى الشر والضلالة .

(٤) المدنية الفاسقة : وهى التمدن القائم على قانون وهمى يؤدى الى الشر والفساد ويستخدم الوهم العقل فى وضعه .

(٥) المدنية الجاهلة وهى التمدن القائم على قانون اجتماعى اشتركت فى وضعه القوى الوهمية والخياليه والجسميه والفكرية من دون مشاركة العقل (ومن فروعها) المدنية الضرورية ، والمبدلة ، والساقطة ، والمكارمه ، والجماعيه .

(٦) فلسفة السياسه : وهى تبحث فى نشوء الأنظمه السياسيه وإرتقائها وعناصر انواعها وفى العلائق بين السلطه الحاكمه وبين الأمه

وفى العلائق بين الحكومات بعضها حيال بعض ، واما السياسة الإسلامية ، فهى السلطه الزمنيه عن نبمه الدين على سيرة خاتم النبيين (ص) وأوصيائه المنصوصين بسياسه العباد ، ودستورها عهد امير المؤمنين عليه السلام الى الاشتر النخعى عامله على مصر ، وهو أول دستور جامع حكومى دينى صدر فى الاسلام بعد النبي [صلى الله عليه وآله وسلم] .

(٧) فلسفة الحقوق : وهى تبحث فى القوانين والأنظمة التى يجب على الأنسان إتباعها والسير بمقتضاها .

(٨) فلسفة الإجتماع : وهى تبحث فى اصول عامــــة تبين آراء الإنسان وأعماله فى جميع أدوار التكوين الاجتماعى باعتباره كعضو فى مجتمع بشرى تربطه بسائر الأعضاء رابطة الأنسانية والواجبات القهرية والمصلحة العامة فيخضع لنظمهم وقوانينهم . والفلسفة الاجتماعية الاسلامية فلسفة عملية تؤدى إلى معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح أحوال الانسان فى معاشه ومعاده ويوصله إلى كماله الممكن) و (غايتها) التمدن القائم على قانون العدل والفضيلة المؤدى إلى الخير الكامل الشامل (ويدبره) العقل الاجتماعى السليم عن شوائب الأوهام والمستمد من تعاليم الاسلام الاجتماعية الفطرية .

(٩) فلسفة التربية : وهى تبحث عن أساليب التربية وموادهــا وأرشد المناهج وأسدها فى تعليم الأحداث وإبتكار الطرق والأنظمة التى تعبد بها سبل التهذيب والتعليم لبلوغ الكمال فى نواحى الشؤون الاجتماعية والأسس الأولى التى قامت عليها تلك الطرق .

(١٠) فلسفه الاقتصاد : وهى تبحث فى دراسه جهود الانسان المخصصه لقضاء حاجاته الطبيعيه والاجتماعيه ، والمبذولة فى إنتاج الأرزاق وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، وبها تعرف القوانين والنواميس التى لهـا

تأثيرها فى هذه الشؤون .

والاقتصاد قوانين عامة تشبه الحقائق الفلسفيه فى أنها لا تقبل التغيير فى العصور والأحوال (كقانون العرض والطلب) مثلا .

وبجانبها قوانين تاريخيه لا تلائم إلا بعض العصور أو الجهات أو الحالات الاجتماعيه ، والاقتصاد وهو «علم المنفعه» ، يحتم على الفرد أن يفكر فى منفعه نفسه بشرط أن لا تضر غيره والمنفعه بهذا الشرط صورة عمليه للعدل كما أن العدل صورة خلقيه للمنفعه ؛ فمن (الغريب) الزعم القائل بأن المنفعه والأخلاق لا يتفقان إذ يحض الأول على الأثرة وحب الذات ويحض الثانى على الإيثار والتضحيه والتآزر ، ومنشأه الغفلة عن أن الاقتصاد والأخلاق متفقان فى مكافحه كل من يميل إلى الإسراف والتبذير وفى تشجيع جميع أنظمه التوفير ، وأن زيادة الإنتاج تساعد على نشر التربيه الخلقيه .

ولقد عنى المشرعون بالمسائل الاقتصادية فى كل عصر عناية فائقه فوضعوا القواعد والقوانين التى تنظم الملكيه الفردية والعامه والأحوال الشخصيه من ميراث وعقود مدنيه وتجارية ، وإهتم الاجتماعيون بها قديماً وحديثاً .

ونحن فصلناها فى (دروس الأجتماع) و (الأقتصاد) وسجلنا فيها الدراسات الأجتماعية وما ترسمه مذاهبها من غايات للحياة وأساليب فيها (كالأشتراكية الوطنية) و (الشيوعية) و (الفوضوية) ونحوها وبينا ناحية الحق فيها وكشفنا عن موضع الهوى الجامح والرغبة النهمة المفسدة لشرف الغرض فيها ، وعما فى مبادئها من مخالفة القوى الطبيعية والغرائز الفطرية مخالفة توجب إستحالة تطبيقها فى هذا العالم وأظهرنا من طريق العلم

أن اصحاب هذه المذاهب يسيرون على غير هدى ويتلمسون النور فى الليل وينشدون النظـــام فى الفوضى ويتمنون الوصول الى شاطىء الأمان وهم يتخبطون فى بحر الظلمات .

ولكن الظروف تحتم علينا فى هذا المقام أن لا نغادره قبل أن نشير الى أن المفكـــرين فى بعض الأمم الغربية السائدة فيها مذاهب الشيوعية ، والاشتراكية المتطرفة ، والفاشستية ، والاشتراكية الوطنية ، يحاولون أن يبرزوا التعاليم التى يحاولون أن يسيطروا بها على الأجسام والعقول ، بدراسات مقارنة يتناولون بها شتى المذاهب الفلسفية والعلمية القديمة والحديثة ويحاولون ان يستخرجوا منها صوراً خاطفة جذابة يلمح الرائى فى خطوطها أوجهاً قريبة الشبه بمبادئهم ، ولذا قام فيهم من يحاول إثبات الروابط الوثيقة التى تصل « التعاليم السياسية والاجتماعية » التى جاءت فى كتاب « الجمهورية » المنسوب الى الحكيم الالهى « أفلاطون » ، بتلك المذاهب المتطرفة المغالية ، حتى قيل : ان الفيلسوف أفلاطون أول من ألف فى الشيوعية ، فقد وضع كتابا سماه « الجمهورية » ، ووصف به شعبا يعيش عيشة خيالية ، ثم تبعه « توماس موروس » فى القرن السادس عشر الميلادى ، ووضع كتابا أراد فيه إنشاء جزيرة وهمية يحكمها رجال القضاء بسلطتهم الأدبية ، ولا يملك الفرد فيها حرية التصرف فى نفسه وبشؤنه الشخصيه ثم ألف « كامبانيللا » الأيطالى كتابا أسماه « مدينه الشمس » وشرح فيه شيوعيه النساء وطلب توزيع المال والأرض ؛ ثم تطورت الشيوعيه الى الفوضوية حتى إنتهى الأمر الى « كارل ماركس » رسول الاشتراكيه فوضع مبادىء [الشيوعيه الحديثه] او [الاشتراكيه المتطرفه] فى القرن التاسع عشر، ثم انعقدت مؤتمرات شيوعيه وتطورت

أغراضها فعقد فى سنة ١٨٦٤ م « الأنترناسيونال » الأول وبعده بخمسة عشر عاما عقد [الأنترناسيونال الأشتراكى] الثانى ، ثم عقد { الأنترناسيونال الشيوعى } الثالث ، ويعرف باسم { كومنترن } ولا يزال هو القوة التى تدير الحركة الشيوعية فى العالم ، والشيوعية من أعظم التجارب الاقتصادية هولا وأشدها خطراً . ومع أن هذه التجربة ليست جديدة فأن إهتمام العالم بها لم يزل عظيما ، فتكونت من جميع ذلك عند العلماء مسئلة وهى : هل كان الحكيم الآلهى { أفلاطون } شيوعيا ؟ ولكى نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بجواب علمى صحيح يجب علينا أن نلم باصول فلسفة أفلاطون ، والظروف التى أحاطت به والتى كانت بارزة الأثر فى مذهبه ، ونشرح المدلول العلمى المحدود لكلمة { الشيوعية } فانه يكاد أن يتلاشى فى جو عاطفى تتجاوب أمواجه بأصداء الأعجاب والثناء ممزوجة بأصداء الذم والكراهية فنقول :

(١)

لم يعرف التاريخ فيلسوفا إختلف المؤرخون فى فلسفته كما اختلفوا فى أفلاطون منذ إنتهاء عصره الى الآن ؛ فمن عهده الى عهد الفلسفة الرومانية جزم التاريخ على أنه كان فيلسوفا تأكيديا وفى الوقت نفسه جزم بعض المؤرخين على أنه كان إرتيابيا لظهور بعض تلامذته فى مظهر الأرتيابية حتى سجلوا عدوله عن نظرية (المثل) ؛ وكذلك ذهب بعض المؤرخين الى أن أفلاطون كان بصيريا يرفع الضمير فوق العقل ويؤكد أن البصيرة الفطرية مستعدة بطبيعتها لفهم كل شىء وقرر آخرون أنه فيلسوف عقلى يتعقب المنطق فى مسالكه خطوة بعد خطوة ، والصحيح ما قرره تاريخ (الفلسفة الإسلامية) من أن أفلاطون كان فيلسوفا تأكيديا وعقليا ومعتقدا

بأن تلطيف السر وتهذيب الباطن وتصفية الذهن ترفع الأغشية الحسيه عن عين البصيرة العقلية فيدرك العقل الحقائق الراهنة التي هي الحكمة البالغة حد المشاهدة .

(٢)

وقع بعض الباحثين في الحيرة والارتباك وخيل إليهم أن (أفلاطون) قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه وبين الجدارة بالخلود، وأنه نسي في شيخوخته ما قرر في شبابه فانه لم يراع في نظم الحكومة الفاضلة التي إبتدعها في كتاب (الجمهورية) البيئة الحاضرة ولم يؤسس خططها الجديدة على أصول ثابتة وأمور واقعة وانما جرى وراء الخيال واعتمد على العقل وحده في كل ما رأى ودبر فجاء كل ما في الكتاب أفكاراً خيالية تصور حكومة لا يمكن الوصول اليها لأنها تستهدف الخير الأكمل وقرر فيها المبادىء (الأشتراكية) بأوسع معانيها — أي الشركة في النساء والأطفال والثروة في الطبقة الحاكمة والجنود ، وانه لم يبين في كتابه هذا طريق الأنتقال من النظام القديم الى النظام الجديد الذي إبتكره وانما وثب بالمجتمع الى ذلك النظام الحديث دفعة واحدة كأن لم يكن بين النظامين مجاز يعبره أو طريق يسلكه ؛ ثم وصف « أفلاطون » في « كتاب القوانين » الذي هو آخر مؤلفاته نوعا آخر من الحكومات الفاضلة تستهدف تحقيق أفضل الممكنات ورسم خطة جديدة للسياسة تخالف الخطة التي رسمها في كتاب « الجمهورية » ، ولا تشتمل على الأشتراكية بجميع معانيها ولا على المساواة المطلقة وأعلن فيه ان من لم يتدين يجب ان يحكم عليه بالسجن المؤبد لأن الدين أفضل الوسائل لحفظ النظام والسلام وقرر الأختصاص بالزوجة والأولاد والثروة وقد جاءت المخالفة بين الخطتين شديدة جدا في بعض

المواطن حتى دعى ذلك كثيراً من الناس الى الطعن فى نسبة احد الكتابين او كليهما الى أفلاطون ، واختلف كل من هذين الكتابين عن الآخر إختلافا كاد يحمل الباحثين من القدماء على الظن بانهما لمؤلفين .

(٣)

أن « فيثاغورس » و « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطاطاليس » كانوا رؤساء الفلاسفة الألهيين المعتقدين بأن الله تعالى مبدء المبادىء وموجد العالم واليه معاده وكانوا يقولون بخلود النفس وجزاء الأعمال فى النشأة الأخرى وبوجود المجردات وأن الأنسان اشرف انواع الحيوان فيجب أن يتخلق بما يناسب شرف الانسانيه من مكارم الاخلاق والفضائل ، وسادت بسببهم هذه العقائد الساميه فى (اليونانيين) وكان من الطبيعى أن تردعهم عن الخصال البهيميه والصفات الحيوانيه والتوحش والهمجيه ، وتقودهم الى الكمال الخلق والسمو المعنوى والشرف الانسانى والنظام العمرانى والرفعه الاجتماعيه والحياة السعيدة ، وتنهض بهم فى كل أطوار الحياة .

فارتقوا بهذه العقائد السامية والتعاليم العالية إلى أوج العظمة والقوة وغاية المجد والكمال والملك العظيم والحكومة بلا معارض .

ثم ظهر فيهم (المذهب المادى) فى القرن الرابع قبل المسيح (ع) ويعرف باسم (المذهب الطبيعى) أو (المذهب الدهرى) وتشعب بمرور الزمن الى عشرة مذاهب من (الأبيقورى) و « الكلبي » والديمقراطيسى » وأمثالها ، ويجمعها أن جميعها إستهدفت انكار الصانع او انكار وحدته وإقرار الثنوية الوثنية ، وإنكار كل مالا يقع عليه الحس ، وصرح بعضها بأن الفكرة الآلهية ليست إلا من خلق المشرعين إبتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجماهير فيذعنوا لقوانينهم ويخففوا من جرائمهم بعض الشىء ،

وأن القوانين لم توضع الا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها ، وأن أسمى الفضائل هي ما يوصل الشخص الى منافعه الفردية ومسراته وأغراضه في الحياة الدنيوية ويساعد على إنتصاره على خصومه ، وقالوا : لا يوجد في الكون حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر وهذه كلها اعتباريات وأن الأديان والأخلاق والخوف من الله ومن جزاء الأعمال والجحيم أغلال ثقيلة كبل بها المشرعون أفراد الأنسان وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب فيجب تحريرهم منها .

ولما إنتشرت هذه العقائد الفاسدة في الأمة اليونانية دفعتها إلى الأنسياق في تيار الفوضى الأجتماعية والهمجية الخلقيـــة وأفسدت أخلاق النشء وأوقعتهم في تيار المنفعة الشخصية الى حد بغيض فنتج منهـا ، المذهب الأباحي ، ويعرف باسم ، مذهب المساواة المطلقة ، وبعبارة أخرى ، النظام الشيوعي اليونـانى ، وكان من أهم اصوله محاربة الأديان وكل سلطة وإختصاص وقيدو كل إمتياز بجميع الوسائل المرهبة ، وإنـــكار شرف الأنسانية الذى هو أول ركن من أركان ، القانون الخلقى ، ؛ ونفى الفرق بين الأنسان وبين سائر أنواع الحيوان بل اعتباره أخس منها ، وأعلن بعض أصحاب المذهب الفاسد أن السعادة لا تتحقق إلا في اللذة الجسمانية وأن الحياء ضعف النفس وان مكارم الأخلاق قيود موهومة تحول دون وصول الشخص الى السعادة وأن الطبيعة قد ساوت بين أفراد الأنسان في جميع الأشياء فهم شركاء في كل المقتنيات ؛ والمشتهيات ، وان المال مشاع وكذلك النساء والأولاد فمن إختص بشيء منها عد غاصباً وجاز لغيره إنتزاعه منه والأستيلاء عليه بكل وسيلة ممكنة من الغدر والقهر والخيانة والكذب والأفتراء والخديعة والحيلة فكل هذه الوسائل سائغة ، لأن

من يستعملها انما يتوصل بها الى حقه الطبيعى .

فانتشرت هذه العقائدفى « الاسبرطيين » وصاروا شيوعيين بالمعنى الحقيق ، اذ لم يكن الفرد عندهم يملك شيئا بل كان كل شيء ملكا للدولة التى هى رمز الأمة ونائبة عنها فى جميع شؤونها ، وكان الرجال يعيشون فى منازل هى أقرب الى الثكن منها الى البيوت ، وكانت الحكومة تجرى عليهم الأرزاق والوظائف وتقوم بحاجاتهم الضرورية وبتعليم أولادهم .

ومن العجيب ان زعماء هذه العقائد الاباحية والتعاليم الشيوعية أينما ظهروا انتحلوا لأنفسهم ألقاباً خلابة وعناوين خداعة كانت تناسب مختلف الظروف التى ظهروا فيها ؛ مثل الحكيم ؛ ونصير العمال ؛ ورافع الجور ومنور العقول ودافع الظلم ومحب الفقراء ومبيد الخرافات وعالم الأسرار وكاشف الرموز والحقائق وصاحب علم الباطن ؛ وأمثالها ، وعللوا هذه الدعاية الفاسدة بأنهم لا يبتغون سوى تخليص الانسانية من الأفكار الضالة وتحرير الانسان من الأهواء التى تستنفد قوته وتحيل حياته الى ظلام دامس بلا نفع ولا فائدة .

ولم تكد تنتشر هذه العقائد الفاسدة والتعاليم الهدامة فى الأمة اليونانية حتى خضعت الحياة اليونانية الأهواء والغرائز لا تستثنى من ذلك أية ناحية من نواحيها فركدت عقولهم وتبلدت أذهانهم وفسدت أخلاقهم واستولت عليهم الوقاحة والرذالة ، فعبدوا الهوى واعتبروه بصفته مجموعة الشهوات والآلام احدى وسائل المعرفة ؛ وأصبحوا لا يتحمسون إلا لما يلذ النفس ويسرها ، أما الغيرة ؛ والشرف ، والحياء ، والتضحية والوطنية ، والانسانية ، ومكارم الأخلاق . فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين ، وأمسى كل فرد لا يفكر إلا فى مسراته الخاصة ومنافعه الفردية ولا يبالى أن

يضحى فى سبيلها أمته بل أمم العالم فزالت المحبة من قلوب أفراد الأمة وحل التنافر فى محلها وتقطعت روابط المجتمع اليونانى وعمت الفوضى الأخلاقية والاجتماعية والسياسية فى جميع البلاد اليونانية وأحدثت انقلابا هائلا فى عالم التفكير اليونانى فنتجت منه حروب داخلية دامت أربعين سنة إنقسمت المدن على أنفسها وضعف الشعب ضعفا يطمع فيه من حوله من الأمم الناهضة المتماسكة ، فانهار عرش مجده وزالت عزته وعظمته وانتهى امره بفضل المذهب الاباحى ، و ﴿ النظام الشيوعى ﴾ الى أن وقع فى أسر اللاتين ﴿ الرومان ﴾ .

وكذلك كان ﴿ المذهب الشيوعى ﴾ جرثومة الفساد ومبيد الامم ومذل الشعوب وداعيا إياها الى الاستهانة بالعمل والى الركون لألوان من النقائص شتى فى كل أمة ظهر فيها وفى أى مظهر وجد عليه من مظاهر المزدكية ، والوثنية ، والاسرارية ، والنيجرية ، والاسبرطية ، والابيقورية ، والكلبية ، والديمقراطيسية ، والفوضوية ، والاشتراكية الإباحية ، والإلحادية ، والمادية والدهرية ، والإجتماعية المسيحية والماركسية ومذهب التضامن ، والمذهب الحر ، والفاشستية وامثالها .

﴿ ٤ ﴾

إن حكمة الامم التى تنقل الى العربية من طرق الترجمات الأفرنجية تأتى مشوهة بحيث لا يعرفها اهلها إذا عرضت عليهم سيما اذا كانت من قبيل فلسفة ﴿ أفلاطون ﴾ الموضوعة فى رموز من الطلاسم المعقدة والمحاطة بألغاز غامضة تتطلب الحل من واضعها . فان أفلاطون كان أشد الفلاسفة استعمالا للرمز (١) وقد حكم الغربيون على الفلسفة أحكاما خاطئة حيث

---

(١) كتاب | البيان | لأبى الفرج | ص ٥٣ |

حاولوا حل رموزها بأهوائهم فخبطوا خبط عشواء ؛ وكان ينبغي لهم أن يأخذوا حلولها ايضا من فلاسفة العرب المسلمين كما أخذوا منهم أصل الفلسفة اليونانية والثقافة الاغريقية. أنظر الى عظيم خطأهم فى تسجيل | نظرية المثل | لأفلاطون وقس عليها ما سواها .

كان « سقراط » قائلا بأن لكل نوع من الأنواع الطبيعية" الجسمانية" الذى له أفراد موجودة فى هذا العالم الحس ؛ مثال نورى وفرد كامل تام مجرد عن المادة فى عالم « الأبداع » هو الأصل والحقيقة" وسائر أفراد النوع ظلال وفروع له ، وسبقه الى هذه النظرية « أنباذقلس » [١] و| اغاثاذيمون | وغيرهما ، وسبقهم اليها (حكماء الفرس) (٢) وكان (أفلاطون) موافقاً لأستاذه | سقراط | فى هذا الرأى ومغالياً فيه ، وسجلها كسائر نظريات سقراط التى لم يكن شيء منها مدوناً فى عصر سقراط . قال الرئيس | إبن سينا | فى إلهيات (الشفاء) بعد تسجيله نظرية المثل ما نصه : وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى الخ ، وأسماها

(١) وهو غير | إمبذقليس | المتولد بعد سقراط حوالى سنة ٤٩٥ قم)

(٢) قال | صدر المتألهين | فى كتاب [الأسفار] فى الفصل التاسع من المرحلة الرابعة : كانت حكماء الفرس تسمى رب كل نوع بأسم ذلك النوع حتى أن النبتة التى يسمونها | هوم | التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه (هوم إيزد) وكذا لجميع الأنواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت [خرداد] وما للأشجار سموه | مرداد | ؛ وما للنار سموه | اردى بهشت] اهـ.

وقال | الفيلسوف السبزوارى | فى كتابه | شرح الفرائد | | هورخش | بالفهلوية أعظم الطلسمات اهـ

أفلاطون، ارباب الأنواع و « المثل الآلهيه » و « المثل النورية) و [المثل العقليه »] ، و العقول المتكافئه » و « العقول العرضيه » ، أى ليس بعضها علة لبعض فكلها فى مرتبه » متكافئه » على خلاف « العقول الطوليه » ، وبما ان « المثل » مجردة عن المادة فكل منها عام وكلى ، اى له سعه » الوجود والاحاطه » ، لا أنه يصدق على كثيرين فان هذا معنى الكليه » التى هى صفه » المفاهيم ، والمثال جوهر موجود فى الخارج وفرد عينى للنوع ومثال بأزائه ، وللعقول المتكافئه » « اى المثل » طبقتان [إحديهما] شريفه - وهى [القواهر التى حصلت من جهات هى إشراقات] ، و ﴿ الثانيه » ﴾ أشرف من الاولى وهى القواهر التى صدرت من جهات هى المشاهدات ، وللفلاسفه المشائين ردود وتشنيعات على نظريه » المثل ينسبونها الى رئيسهم [ارسطاطاليس] سجلناها فى دروس (الفلسفة الآلهية) ، ولكن (صدر المتألهين) أثبت أن (أرسطاطاليس) وافق أستاذه (أفلاطون) فى (نظرية المثل فى كتابه الذى أسماه ﴿ أثولوجيا ﴾ (١) .

---

(١) قال فى كتاب « الأسفار » « ص ١٢٥ » كتاب ارسطو المعروف « باثولوجيا » يشهد بأن مذهبه وافق مذهب أستاذه فى باب وجود المثل العقلية للأنواع ، والصور المجردة النورية القائمة بذواتها فى عالم الابداع حيث قال أرسطو فى [الميمر الرابع منه : من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر ونبات وحيوان وناس سماويون ، وأن الانسان الحسى إنما هو صنم للانسان العقلى ، والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية الخ ؛ وقال فى [الميمر الثامن] منه : إن هذا العالم الحسى كله إنما هو صنم لذلك العالم . . فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى ها هنا الا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف الخ

واختص ﴿ أفلاطون ﴾ بنظرية أخرى ، وهى : أن لكل شخص موجود ولكل شيء موجود فى هذا العالم مثال مجرد تجرداً برزخياً فى العالم الأعلى ، وأسماها (المثل المعلقـــة) و (الأشباح المعلقة) وهى بإزاء الاشخاص لا بإزاء الانواع ، وسجلها فلاسفة الاسلام باسم (عالم المثال) وصرحوا بأن (المثل المعلقة) غير (المثل النورية) وأن أفلاطون كان قائلا بكلتا النظريتين وعلى هذا الأساس قسموا دائرة الوجود إلى قوسين احدهما [قوس الصعـــود] والثانى [قوس النزول] وقرروا الثانى على هذا الترتيب .

[١] العقول الطولية [٢] العقول العرضيـــة اى المثل النورية
[٣] نفس الكل أى النفوس السماويه [٤] المثل المعلقة أى عالم المثـال
[٥] الطبع [٦] الصورة [٧] الهيولى .

والغربيون لم يعرفوا حقيقة [المثل الافلاطونية] فجعلوا أن « أفلاطون » يرى أن الحقيقة ليست هذه الكائنات المحسة ، فانها ظلال متغيرة لعالم المثل النورية التى هى الحقائق وأن امثال النوع الواحد فى العـالم الحقيق يطبق على افراد ذلك النوع الكثيرة فى هذا العالم المحس ؛ وهو

ـــ وقال فى [الميمر العاشر] من كتابه : ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم : إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك ، أنها ها هنا متعلقة بالهيولى ، وهى هناك بلا هيولى ، وكل صورة طبيعيـة فهى صنم للصورة التى هناك الخ . . . إنتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل [عبد المسيح بن عبد الله الحمصى] وإصلاح [يعقوب بن إسحاق الكندى] وفيها تصريحات واضحة بوجود [المثل الأفلاطونية] الخ إنتهت عبارة الأسفار ملخصاً .

العنصر المشترك بينها ، فالادراكات الكلية التي يصل اليها العقل هي اسماء لمسميات في الواقع ، وهذه المسميات هي « المثل المطلقة » ونحن في هذا العالم نرى هذه الموجودات التي تموج بها الارض فنحسبها حقيقة ؛ ولكن الواقع أنها ظلال وصور وخيالات لعالم (المثال) وفيه توجد لكل شخص موجود صورة مثالية بازائه .

هذا ما قرره الغربيون في شرح (المثل الافلاطونية) وفيه خبط واضح وخلط بين النظريتين المار ذكرهما ، فأنهم صوروا منهما نظرية أخرى تغايرهما ولم يقل بها أحد ؛ وقد بينا أن (المثال النوري) عند أفلاطون والحكماء الاقدمين فرد مجرد نوراني للنوع ولا يمكن أن يكون للفرد افراد ينطبق عليها كانطباق الكلي على افراده ؛ بل معنى العموم والكلية في [المثال النوري] سعة الوجود والاحاطة اللتين هما من لوازم تجرده ، وأما أفراد نوعه المادية فهي أصنام وأمثال له وهو محيط بها لتجرده .

(٥)

كان « أفلاطون » من سلالة ملوك « أثينا » وكان يرجع من جهة أمه الى « سولون » أحد الحكماء السبعة المشهورين ، فنشأ في تلك البيئة « الأريستقراطية » وفيها ترعرع وشب ونضج ، وعرف من مفاسد الأرستقراطية وعيوبها ما لم يعرفه غيره ، لأن أهل البيت أدرى بما فيه ، فكره الأريستقراطية وتنفر منها ونقم عليها وساعده ذلك على تكوين « الديمقراطية » في قرارة نفسه ، وكانت هذه المفاسد منشأ تلك الحوادث السياسية التي وقعت أبان نشأة أفلاطون ، سيما الحرب « الميجارية » التي سبقت مولده بأربعة أعوام ودامت أكثر من ربع قرن ؛ والتي فقدت أثناءها « أثينا » أكثر عظمتها وسقطت بين براثن الفوضى والاضطراب ،

ولهذا بدأ [أفلاطون] حياته العمليه بتجديد مهمه الفيلسوف الاخلاقيه والاجتماعيه ، ليضع حداً لتلك الهمجيه الديكتاتوريه التى كانت تسود بلاد اليونان فى عهده ، فنظم تعاليم لكى يعالج بها تلك المفاسد الأرستقراطيه القاسيه ، وكانت معارضته الأرستقراطيه هى التى أثارت ثائرة غضب الملك الأرستقراطى ، ديونيسيوس ، الكبير فعرضه فى سوق الرقيق لكى يباع علناً بطريق المزاد وأوشك أفلاطون أن يقع فى الرق لولا أن إفتداه [أنيسريس]، ثم لعين الغرض هم الملك [ديونيسيوس] الصغير مرتين أن يبطش به ولكن اصدقاء مهدوا له سبيل الفرار .

(٦)

[الشيوعيه] او [الأشتراكيه المتطرفه] — على إختلاف مظاهرها فى مختلف الظروف والأزمنه والامكنة — تقوم على مبادىء يستحيل تحقيقها، لأنها تعمل على تحقيق المساواة التامه بين جميع افراد البشر فى حقوقهم وواجباتهم ، ومقتنياتهم ، وتحاول تحريرهم من كل قيد دينى ، وخلقى ، وعقلى ، واجتماعى ، وتوجيه قواهم الجسميه والعقليه الى غير ما خلقت له وخلاصه برنامجهم ما يأتى :

١ — إلغاء ملكيه الفرد للثروة والأراضى فى جميع صورها وإجتثاث جذورها من اصولها وإعتبار الأراضى ملكا للدولة مؤجرة للأفراد الذين يجب أن يدفعوا اجرتها للحكومه .

٢ — مصادرة أملاك الناس وأموالهم .

٣ — إلغاء حقوق الوراثة .

٤ — إلغاء الفروق بين الطبقات .

٥ — إلغاء النقد ورؤوس الأموال ومنح كل فرد من افراد الامه .

ما يحتاج اليه من الضروريات وأخذ ما يفيض عنه ، وجعل اجرة العامل جراية له فيعطى (بطاقة) يأخذ العامل بموجبها من مستودعات الحكومة ما هو فى حاجة اليه من الضروريات بقدر عمله وان نقص عن مقدار حاجته.

٦ — إلغاء كل إختصاص وإمتياز ، وتشريك جميع الأفراد فى الثروة والنساء والأولاد .

٧ — تربية الأولاد وتعليمهم مجاناً والزامياً وفى يد الحكومة ومنع إستخدام الأحداث فى المعامل .

٨ — إرغام الصناع والزراع على الاتيان بمحصولاتهم وانتاج صناعتهم وتسليمها الى الحكومة .

٩ — إنشاء بنك مركزى يتولى هو وحده دون غيره اقراض الأهالى .

١٠ — جعل جميع طرق النقل والاتصال (المواصلات) من سكك حديدية وبواخر وقطرات ترام وتلغرافات وتليفونات ملكا للدولة .

١١ — حظر التبرج والاسراف فى الزينة على المرأة وايجاب العمل عليها كالرجل لكسب الرزق .

١٢ — إحداث ثورة فى العالم اجمع ونشر التعاليم الشيوعية فيه بالسيف .

فنى البرنامج المار ذكره خلاصة الأغراض الأصلية للشيوعية الحقيقية، وهى كما ترى حلم من الأحلام (الأتوبية) التى صورها الكثيرون من الكتاب والشعراء الخياليين والتى يتعذر تحقيقها ، لأن الشيوعية منذ ظهرت فى القرن الرابع قبل المسيح (ع) إتجهت الى تحقيق اصول البرنامج المار ذكره فكانت مقاومة للطبيعة البشرية ومناقضة للفطرة الانسانية لوضوح أن

القوى والغرائز والاستعدادات ليست متساوية فى أفراد الانسان بل هى متفاوتة ومختلفة ويختص كل انسان بمزايا خاصة وحدود من القوى مخصوصة فمن الطبيعى أن تعود نتائجها اليه ويجب بالطبع ان تكون محاصيل قوته مختصة به كنفسها من دون شريك ، وللفطرة غرائز كغريزة الشعور الدينى ، وغريزة الغيرة على الزوج وأمثالها ، وللطبيعة جند قوى قاهر لا يقاوم ، ولذلك ما لبثت هذه الشيوعية أن تلاشت أمام الجند الطبيعى القاهر والغرائز الفطرية الراسخة ، وطوتها الايام وأخفق اصحابها ، لأنها لم تكن جديرة بالاستمرار والخلود ، وانتصرت عليها الفطرة وكان حقاً لها ان تنتصر حسب ناموس الطبيعة ، وقد أثبت الاختبار لزعماء الشيوعية اخيراً أن تطبيق هذا البرنامج المار ذكره ليس من الأمور المتيسرة وأن الحكمة تقضى بوجوب رعاية سنة التدريج فى تحقيقها ومسايرة مقتضيات الاجتماع وفى الواقع ان [البولشفيك] بعد أن إستولوا على مقاليد السلطة فى روسيا سنة ١٩١٧ م، أدركوا فى الحال أن الغلو فى تطبيق المذهب الشيوعى لا يؤدى الى المطلوب بل بالعكس ينفر القلوب من ذلك المذهب وأن الاتجاه الى العنف والقوة وإضرام نيران الثورات فى جميع البلاد الخاضعة لسلطان أصحاب الاموال غير ممكن فأخذوا تارة يتسامحون وطوراً يتشددون ، وأخروا تحقيق بعض اغراضهم وكتموها ، ولكنهم حين سنوح الفرص لا يحيدون عن برنامجهم المار ذكره قيد شعرة وحين العجز يقتصرون على تحقيق ما تيسر لهم وهذه عادتهم المتبعة منذ ظهور هذا المذهب ، فحيناً كانوا مقتصرين على نشر الألحاد لعلمهم أنه حجر الأساس لمذهبهم ، ولما تيسر لهم أضافوا اليه الشركة فى المال ثم لما ساعدتهم الظروف أعلنوا الشركة بأوسع معانيها . وهذا كله فى المبدأ الشيوعى الفلسفى وأما الشيوعية الإستعمارية فهى ليست سوى نظريات خيالية

سياسية يستحيل التوفيق بينها وبين مطاليب الحياة الواقعية. فلقد فشل لنين عندما حاول هذا التوفيق عقيب استيلاء البلاشفة على السلطة مباشرة عام ١٩١٧ فاضطر الى التراجع ، واخفق ستالين عندما قام بمين التجربة سنة ١٩٢٨ فاضطر ايضــاً الى النكوص على عقبيه ، وليس البحث عنها في مباحث الفلاسفة الا استطراديا .

ولا يخفى أن الشيوعية برفضها ملكية الفرد تقتل روح العمل والنشاط والعواطف ، فضلا عن أن مبدأ توزيع العمل — وهو من اهم مبادىء علم الاقتصاد — يتطلب التفرقة بين الطبقات ويستلزم التميز بين انواع المكافآت ومقاديرها ، لأن نتائج اعمال الفرد اذا كانت لا تعود اليه مباشرة، بل يجب أن تختلط بمحاصيل اعمال الآخرين ؛ فما هي القوة التي نتمكن حينئذ بها من إرغامه على ان يتابع السعي والعمل بنفس الجد والنشاط اللذين كان يعمل بهما لنفسه ؟ وما هي الوسيلة التي تكفل توزيع هذه المحاصيل المختلطة بالعدل التام ؟ وحل هاتين المشكلتين إما يكون بوسيلة أن تقوم سلطة عالية بتحديد وظيفة كل فرد وإفراز حصته من هذه المحاصيل .

وإما بوسيلة أن يتحلى كل فرد بعاطفة الحرص على المنافع المشتركة ويبذل جهده بملء رغبته لإدراك تلك المنافع ، وأن يحدد حاجته الضرورية الحقيقية من هذه المحاصيل فلا يتناول إلا قدرها ، وهاتان الوسيلتان تبينان لنا أن المذهب الشيوعي يتطلب إما مجتمعا بشرياً اعلى من هذا المجتمع الحاضر بأخلاقه ومبادئه السامية لا يميل إلا مع الحق والعدل والمساواة ولا يراعي سوى المصلحه العامة ويعمل على توطيدها ، وإما مجتمعا أدنى من هذا المجتمع ينقاد لاستبداد أية سلطة كانت ويخضع لجميع احكامها دون تردد أو مخالفة ، وقد أجاد « شبرالله ر » في انتقاده مبادىء الشيوعية قائلا : انه من

الخطأ البين ان تكون حاجاتنا اساسا عادلا لتوزيع الثروة لأن هذه الحاجات خاضعة لتقلبات أهواء الأفراد ويزيد على ذلك انه اذا اتخذت الحاجة مقياسا لتوزيع الثروة فقد يذهب المجتهد ضحية الخامل اذ ربما كان نصيب الخامل اكثر اذا كانت حاجته اكبر وأما «ايف كيو» فانه يؤكد أن العودة الى الشيوعية هى نفس العودة إلى الهمجية والتوحش الموجود الآن فى أواسط أفريقية وفى مجاهل اوسترالية ،وكل من يتمنى تحقيق هذا المذهب فانما يطلب من الهيئه الأجتماعية التقهقر فى المدنية والأنحطاط فى انظمتها .

وقال «آدوف تيه رس» : ان الشيوعية تهدم العمل وتعدم الحرية واذا كانت قوية فانها تقضى على العائلة بالزوال ا هـ .

وليس هذا كل ما فى النظام الشيوعى من عيوب ومفاسد وانما سقناه مثلا على اغراق مبادىء الشيوعية فى الخيال ؛ مضافا الى انها جامعة لمفاسد العقائد الإلحادية اليونانية المار ذكرها وتلك الخطط الشيطانية التى رسمتها الأهواء والتى تستهدف محو الانسانية وإفساد المجتمع البشرى وهدم أركان المدنية ؛ لوضوح ان شركة جميع افراد الأنسان فى كل المشتهيـــات ومساواة الكل فى الكل ورفع الأمتياز والأختصاص من جميع الوجوه - ان امكنت - تستلزم وقوف النفوس من حركتها نحو المعارف والمعالى ؛ وايقاف العقول عن سيرها لأكتناه الحقائق ، وتوجب ان يعيش الأنسان - ان استطـاع ان يعيش بهذه العقائد - كالبهائم ، وحينئذ يترفع كل فرد عن مزاولة المهن الخسيسة والحرف الوضيعة فيختل امر الأجتماع وتنحل رابطـــة المجتمع وتغلب على كل فرد الأثرة وحب الذات الى حد يتطلب منفعته الأنفرادية ولو توقفت على إفناء أمته بل أمم العالم ، فاستنار أن المبادىء الشيوعية نظم آثمة تحمى البطالة وتجنى على الأنسان اكبر جناية وتدفع العالم نحو الأنحدار

الى درك الانحلال والانحطاط لأن أهله بعد اعتناقها ينصرف عن العمل المثمر فى نواحى الحياة المختلفة ويجعل كل همه أن يعيش من سلب عمل غيره

هذه نبذة من مفاسد تلك المبادىء الشيوعية وخططها المعوجة التى تحفها المخاوف وتكتنفها مظاهر الشقاء ، والتى عاقبتها الحسرة والندامة والخذلان والذم .

ويطلق على النظام الشيوعى اسم « الفوضى » نظراً الى حاجته الى الارهاب واعتمادها على وسائل العنف والشدة لأن الالتجاء الى الثورات لازم فى نظر الشيوعيين فى كل زمان ومكان لتحقيق احلامهم ؛ على ان الدكتاتورية شرط ملازم للشيوعية كما ان المبدأ الأهم [للأشتراكية الوطنية] [كالفاشستية] (١) ونظيراتها هو [مبدأ الزعامة] ومعناه أن رأى الزعيم هو معيار الخطأ والصواب ، فكل ما يراه الزعيم مفيداً للامة هو مفيد فى حقيقة الامر والواقع .

والصفة الأساسية البارزة لمذاهب [الأشتراكية الوطنية] والشيوعية إنتقاضها على سلطة العقل ومحاربتها للمذاهب العقلية ، وقد رفضت بشدة

(١) نشأت الفاشستية كمذهب معارض للبولشفية ولكنها ما لبثت ان تطورت وقامت على مبادىء لا تقل أخطارها ومحاذيرها عن مفاسد الشيوعية ، وهى جميع مفاسد الاشتراكية الوطنية وخنق الحرية الفردية ونشر الحكم المطلق ، وقد اعلن زعيمها على صفحات جريدته ان الفاشستية تطرح بالنظريات الحرة الى سلة المهملات ، وان الفاشستية لا تعبد الأوهام بل تطأ باقدامها جثة الحرية الهامدة الخ ولذلك يتعذر تطبيق المبادىء الفاشستية فى هذا العالم لأنها تتطلب مجتمعا ادنى من هذا المجتمع ينقاد لاستبداد زعمائه ويلقى الطاعة العمياء اليهم ويخضع لجميع أحكامهم دون تردد أو مخالفة .

القانون الخلق القائم على الحب والرفق واستعاضت عن تلك القوانين الخلقيه بما اسمته [قانون الشرف] ومن مواده أن سحق الضعفاء وإفنائهم إحسان إلى البشرية [١] وأن مبدأ حب الجار نفاق ، وأن السعادة ليست هدفاً جليلا سامياً وكل محاولة منظمه مقررة لزيادة السعادة او تخفيف الألم انما هي محاولة حقيرة ، وان المذهب الذى يرمى الى نفع العدد الأكبر من الناس وهنائهم عقيدة خلقيه منحطه ، وأن العمل الناجم من الشفقه والرفق بالضعيف هو مخالف للنواميس الأحيائية (البيولوجية) ، وان حرية الرأى والقول التى تعمد (الديمقراطية) الى اطلاقها فى القضايا الرئيسة لاعتقادها ان التسامح والتجربة هما فى التحليل النهائى افضل من الضغط والشدة للحصول على أفضل النتائج يجب ان تقيد بمبدأ إلغاء الأحزاب غير حزب الأشتراكية الوطنية ومبدأ الطاعة العمياء وخضوع الجميع لزعامة رجل واحد قادر على الأضطلاع بمسؤلية الحكم لوحده ؛ وبعبارة اخرى مبدأ تحويل الشعوب الى مجرد آلات بتجريدها من جميع الصفات الانسانية التى رعتها الديانات والأخلاق والعقول ؛ تحت ثوب الاحياء الوطنى :

ولا غرو فى كل ذلك بعد أن نعلم ان مبادىء (الشيوعية) و (الاشتراكية الوطنية) قائمة على أن العالم وهم مطلق وليس له من معنى غير ما نحن نسبغه عليه .

وانما العجيب أن المفكرين فى الأمة الفاشستية يحاولون أن يبرروا تعاليمهم القاسية الفاسدة بأثبات رابطة تصل التعاليم الأفلاطونية بمبادىء الاشتراكية الوطنية وتسجيل أن أفلاطون كان فاشستياً ، لانه كان من سلالة الملوك المستبدين وكان لهذا النسب اثر بارز فى مذهبه السياسى ، وزعم بعض

---

(١) هذه المواد اخذتها الاشتراكية الوطنيه من تعاليم الاسبرطيين .

أنه كان شيوعياً ونحن لا نجد أية حاجة الى تفنيد هذه المحاولة الفارغة بعد ما سجلنا من مبادىء أفلاطون الفلسفيه والاجتماعيه .

« النتيجة »

إذا لاحظنا ما تقدم نصل منه الى النتيجة الآتيه : وهي أن المبدء الشيوعي الإلحادى يناقض الاسلام وسائر الأديان والنقيضان لا يجتمعان ، لأن « الشيوعية » وليدة المذهب المادى الألحادى ، وهي تحارب الأديان وتناقض الأخلاق والفضائل ; وتستلزم الدكتاتورية ، وتنكر كل مالا يقع عليه الحس ، وترفض شرف الانسانية الذى هو ركن القانون الخلق ، وتقاوم الفطرة والطبيعة بتوجيه القوى النفسية والجسمية الى غير ما خلقت له.

وأن (الشيوعية) و (الأشتراكية الوطنية) تناقضان المذاهب العقلية واصول الحرية الطبيعية ومكارم الاخلاق الفاضلة وتعاليم الأديان الآلهية .

وأن « أفلاطون » حكيم عقلى وتأكيدى وآلهى ودينى وخلق وديمقراطى وقائل بوجود المجردات والموجودات الغير المحسة وبشرف الأنسانية واحترام النواميس الفطرية والطبيعية ، وبالجملة معتقد بكل ما يناقض الشيوعية الأباحية والفاشستية والأشتراكية المتطرفة والأشتراكية الوطنية تمام المناقضة ، إذاً فلا مسوغ لأن ينسب اليه القول بهذه المذاهب الفاسدة.

وأما كتاب « الجمهورية » فلم نجد فى المصادر الصحيحة من الفلسفة الأسلامية أنه من مؤلفاته ; وليس يرجع ذلك إلى اعتبار دينى وكراهة الشرع الأسلامى والطبع العربى أيضاً أن يشترك الناس فى النساء وسائر

المقتنيات وأمثال ذلك مما جاء فى ذلك الكتاب ، لأن الفلسفة الاسلامية لم تغادر من مهمات الفلسفة اليونانية وآراء فلاسفة اليونان صغيرة ولا كبيرة الا أحصتها ، حتى أنها سجلت جميع المذاهب المادية الالحادية التى تناقض الاسلام فى صميم أصوله وأركانه .

وعلى فرض التنازل وتسليم أنه من مؤلفاته نرى من المتعذر اثبات أن جميع ما جاء فى « الجمهورية » بحذافيره من آرائه ، اذ من الجائز أن يكون بعض الماديين الملحدين من خصوم أفلاطون ومعارضيه فى العقيدة قد دسوا فى هذا الكتاب على أفلاطون بعض آرائهم الالحادية ونتائجها التى تناقض أسس فلسفته وعقائده لغرض ترويجها ، سيما أن الدس كان عادة مطردة عندهم ، فانهم تظاهروا كثيراً ما فى مختلف الأشكال والمظاهر وتوسلوا لترويج عقائدهم الفاسدة بمختلف الطرق وشتى الوسائل .

وعلى تقدير تسليم أنه بحذافيره له فقد سجل تاريخ الغرب أن « أفلاطون » بعد نضوج فكره بالتجارب العملية عدل عما أثبته فى الجمهورية الى الخطة العادلة التى رسمها فى كتاب « القوانين » .

ولكن الأنسب بسمو منزلة أفلاطون وعظيم شأنه فى الفلسفة أن نقول : — على فرض تسليم ان ماجاء فى الجمهورية بحذافيره له — أنك عرفت فيما قدمناه أن فى عهد أفلاطون ارتكبت الهمجية الدكتاتورية تفريطات فى الحكم إستدعت ما يقابلها من الأفراطات ليحصل التوازن بين الشقين المتنابذين ، ويؤوب الى الاعتدال من هدى الله تعالى من أصحاب الفطر السليمة ، وهى سنة من سنن الخالق ، تشاهد فى كل خطوة من خطوات الأفراد والأمم ، ومؤيدة بقاعدة عقلية ضرورية مسجلة فى « الفلسفة الاولى » وفى « علم النفس » وهى : أن الوسط لا يمكن تحققه

إلا بعد تحقق طرفيه ، و « الأعتدال » هو التوسط بين طرفى الأفراط والتفريط ؛ فلا مندوحة لكل من يروم الأنتقال من تفريط الهمجية الأرستقراطية الدكتاتورية الى التعديل والأعتدال من أن يسلك طريق الأفراط ، وهذا الذى دعى أفلاطون الى أن إتخذ طريق الأفراط وسيلة لكى يتوصل بها الى الأعتدال .

فصفوة القول ان الجواب العلمى الصحيح عن المسألة التى عقدنا هذا البحث للأجابة عنها والأخرى التى ظهرت بالمشاكلة فى أثنائه : أن الحكيم الالهى « أفلاطون » لم يكن شيوعياً ولا فاشستيا ولا إشتراكياً وطنياً ولا مغالياً .

« التقسيم ز »

أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة الأنسانية معرفة الصانع (جل شأنه) بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة ، وبالجملة ؛ معرفة (المبدأ والمعاد) حسبما تقتضيه الفطرة .

والطريق الى هذه المعرفة من وجهين « احدهما » طريقة أهل النظر والأستدلال و (ثانيهما) طريقة أهل الرياضة والمجاهدات ؛ والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا فى بحثهم ملة من ملل الأنبياء وشريعة من الاديان السماوية فهم (المتكلمون) الذين يقيدون أحكام العقل بموافقة الدين والمذهب واسم علمهم (علم الكلام) وإن لم يلتزموا ديناً بل أعطوا للعقل حرية تامة فى معرفة الحقائق فهم (الحكماء المشاؤن) واسم علمهم (الفلسفة المشائية) (والسالكون) للطريقة الثانية إن التزموا فى

رياضتهم موافقة أحكام الشريعة فهم (الصوفية) المتشرعون وإسم علمهم (علم التصوف) وإن لم يلتزموا موافقة الشريعة فهم [الحكماء الاشراقيون] وإسم علمهم [الفلسفة الاشراقية] وينبغى أن يعلم انه ليست نتيجة الرياضة والمجاهدة فى الطريقة الثانية سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفوا الذهن فتتجرد المعقولات النظرية عن الغواشى الوهمية ويتميز المعقول من الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف عن الاشياء كما هى وما اليها مما فى عبارات بعض مشايخ الصوفية ، وليس الكشف طوراً وراء العقل اذ ليس طور وراء العقل ، إلا النبوة والرسالة والوحى ؛ فليس التصوف الا الحكمة البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التى هى ارتفاع حجب الأوهام الجزئية والأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التى هى حقيقة نور الله الكاشف عن الأشياء كما هى وأما الأستغناء بالكشف عن العقل فهو (التصوف المنحرف) .

وقيل : كانت تلامذة (أفلاطون) على ثلاث فرق هم (الأشراقيون) و (الرواقيون) و (المشاؤن) ، (فالأشراقيون) هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من دون توسط العبارات وتخلل الاشارات ، مضافاً الى ما إقتبسوه بتوسطها و (الرواقيون) هم الذين كانوا يجلسون فى رواق بيت (أفلاطون) ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته ويعبرون عنهم [بالحكماء الأقدمين] ، [والمشاؤن] هم الذين كانوا يمشون فى ركاب أفلاطون ويتلقون منه فوائد الحكمة فى تلك الحالة وكان [أرسطاطاليس] من هؤلاء وقيل أن المشائين هم الذين كانوا يمشون فى ركاب [أرسطاطاليس]

لا فى ركاب أفلاطون ؛ وقيل أن أفلاطون أنشاء مدرسته المسماة [أقاذيميا] أو المجتمع العلمى فى بساتين كانت له فى أثينا وأقام بها ستاً وثلاثين سنة يعلم الطلاب ضروب الفلسفة وأصول العلوم ؛ وهم مشاة بين الأشجار وجداول المياه .

وذكر كثير من المؤرخين الغربيين أن المذهب الرواقى مزيج من فلسفة الكلبيين ، والفلسفة الميغارية ، وتعاليم سقراط ، وأن [زينو] القبرصى أخرج الفلسفة الرواقية فأنشأ حوالى سنه [٣٠٠ ق م] مدرسه فى رواق مزخرف نسب اليه المذهب واصحابه .

والصحيح أن الفلسفه التى أخرجها [زينو القبرصى] هى [الفلسفه الأستوئيسيه] وقد تسمى بالفلسفه الرواقيه لما مر ولما فيها من صبغتها وهذه غير مذهب [الحكماء الرواقين] الذين تعبر الفلاسفه عنهم [بالحكماء الأقدمين] لتقدمهم على الأستوئيسيين والمشائين من تلامذة ، أرسطاطاليس .

« الفلسفة وعلم الكلام »

وينبغى أن نشير فى هذا المقام الى أن علماء الكلام صرحوا بأن موضوع [علم الكلام] هو الموجود من حيث كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قانون الاسلام ، والمراد بقانون الاسلام ، أصول ماخوذة من [كتاب الله] و [سنه رسوله ﴿ ص ﴾ وخلفائه ﴿ ع ﴾ ، و [الأجماع] و ﴿ المعقول الذى لا يخالف القطعيات من تلك الأصول ﴾ وخصصوا ﴿ علم الكلام ﴾ الباحث عن العقائد الاسلاميه باسم ﴿ الفقه الاكبر ﴾ وخصص بعضهم العمليات باسم ﴿ الفقه ﴾ والاعتقاديات باسم ﴿ علم التوحيد والصفات ﴾ تسميه باشهر أجزائه وأشرفها ؛ وأخيراً أسموه

﴿ علم الكلام ﴾ لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم : ﴿ الكلام فى كذا ﴾ ولأن اشهر الاختلافات فيه كانت فى مسألة ﴿ كلام الله تعالى ﴾ أنه قديم او حادث ، ولأنه يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات كالمنطق فى الفلسفيات ، ولذلك عرف بعضهم علم الكلام بأنه ﴿ علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيه بأيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ﴾ ،وقال بعضهم فى تعريفه ﴿ الكلام صناعه نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينيه ﴾، وبهذا الاعتبار ﴿ أعنى تقييد البحث فى علم الكلام بكونه جاريا على قانون الاسلام ﴾ تميز علم الكلام عن الفلسفه الألهيه ، لأن البحث فى الفلسفه الألهيه يكون جاريا على قانون العقل سواء وافق الاسلام أو خالفه ، وهذا الاعتبار ﴿ أى التقييد بكون البحث فى علم الكلام على قانون الاسلام ﴾ هو الذى أخرج الأدلة الكلاميه من البرهان الى الجدل ؛ بيد أن المتأخرين من المتكلمين أدرجوا فى علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات والآلهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد أن لا تتميز مباحث علم الكلام عن مباحث الفلسفه لولا إشتماله على تقييد البحث بأن يكون جاريا على قانون الاسلام؛ وأهم ما يستفاد من علم الكلام معرفه أن أول خلاف حدث بين العقلاء بعد إتفاقهم على وجود المبدأ والمعاد على سبيل الاجمال هو الخلاف فى أنه هل يكفى النظر العقلى فى معرفه المبدأ الحق وتحصيل الكمال الذى عليه تتوقف السعادة فى المعاد او لا يكفى بل يحتاج معه الى تعليم معلم صادق إلهى والقائلون بالاول هم [أهل النظر] والقائلون بالثانى هم [أهل التعليم] الذين يقولون بلسان حالهم ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ﴾ ، ومن هنا تبتدىء المذاهب الكلاميه .

منشأ غلط المؤرخين

ومن تشابه مباحث الملمين وقع في الغلط كثير ممن ألفوا في الفلسفة وتاريخها من الغربيين والمستشرقين ومقلديهم من الشرقيين لأنهم أخذوا تلك المباحث الطبيعية والإلهية والرياضية من الكتب الكلامية على أساسها الجدلي المقيد بأعتبار ديني وزعموا أنها مباحث الفلسفة الإسلامية البرهانية العقلية فوقعوا في الخلط والخبط وضلوا وأضلوا وأضاعوا كرامة الفلسفة الإسلاميه التي وضعتها أعلام الفلاسفة على أساس برهاني متـــين وفي طلاسم من الرموز يستعصي فهمها على أمثال هؤلاء الذين غاية فضلهم أنهم تعلموا اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم فنظروا الى كتب الفلسفة الإسلامية التي لا يستطيع أن يحل رموزها سوى من تنتهي دراسته الى واضعي تلك الرموز ، كنظرهم الى أى كتاب أدبي .

وأوضح دليل على ذلك أن الأستاذ « البارون كارادى فو » الذى هو من كبار المستشرقين الفرنسيين وسطع اسمه بين المستشرقين في أوائل هذا القرن بسبب مؤلفاته في الفلسفة الاسلامية التي كانت ولا تزال ذات شأن عظيم في البيئات العلمية ، وآرائه التي اتخذت بمثابة دحض لآراء (رينان) الباطلة في شأن الاسلام والفلسفة قال : ليس القرآن كتابا فلسفيا ، وليس محمد « ص » فيلسوفا بالمعنى الفني لهذه الكلمة ، ولكنه التقى أثناء تأديته مهمته ببعض المشاكل الفلسفية فنحها حلولا إلهاميـــه مصوغة في أسلوب ادبي ، ومجموعة هذه الحلول هى التي كونت « العقيدة الاسلامية » ، وهي صارت فيما بعد نقطا محددة في النظر الفلسفي عند العرب ، وإذا لم تكن المشكلة العامة عند العرب هى البحث عن الحقيقة ، ما دام أن هذه الحقيقة

قد قدمت اليهم فى عدة من هذه النقط الجوهرية ، وانما هى التدليل بالبراهين التحليلية العقلية على هذه الحقيقة التى بسطت بطريقة إلهامية ، واستبدال الصورة الأدبية التى صيغت فيها بصورة تتفق مع مناهج الفلسفة القديمة ، وذلك هو ما يمكن أن يطلق عليه اسم « المشكلة المذهبية » اه .

وهذا الوصف الذى وصف به الأستاذ « كارادى فو » الفلسفة الاسلامية - أن صح - ينطبق على علم الكلام والنظر الكلامى ولا ينطبق أصلا على نظريات فلاسفة الاسلام ، فلا ريب أن جملة اعتراضات المستشرقين وتشنيعات الغربيين واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء وفلاسفة الاسلام .

وإن شئت دليلا آخر على ذلك فاليك نص مقال ناشر « منطق المشرقيين » قال : إن فلسفة « إبن سينا » تكاد تكون لاهوتية ، مثال ذلك ، أنه يقول فى تأييد رأيه بضرورة كون العالم حادثا أن الموجودات كلهاماسوى الله ممكنة الوجود بالطبع وتكون واجبةالوجود بفعل المبدع الأول وبتعبير آخر أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود اه .

ومقصوده من كلمة [لاهوتية] أن فلسفة إبن سينا لا يصدقها العقل ، ودليله على ذلك أن إبن سينا يرى ضرورة حدوث العالم لأن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود والعقل لا يصدق أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود بل يراه تناقضا ولا يعرف صلة هذا الأمر بحدوث العالم .

فانظر الى هذا الفاضل مع أنه عربى ومصرى كيف لم يتوفق بالمطالعة لمعرفة مراد إبن سينا من عبارته الواضحة وفى هـذه المسألة التى هى من بدهيات الفلسفة الاسلامية ويعرفها حتى المبتدىء فوقع فى خبط عشواء ولم يعرف أن الفلاسفة إتفقت على أن العقل اذا لاحظ الموجود من حيث أنه

ممكن لا يقتضي وجوداً ولا عدما ويتساوى وجوده وعدمه لعدم معقولية الأولوية الذاتية وعدم كفاية الأولوية الخارجية ؛ طلب لا محالة مرجحا يجب به وجود الممكن ، لجزمه بضرورة بطلان ترجح أحد المتساويين من دون مرجح ، ولذلك أجمعوا على أن الممكن بالذات ما لم يجب وجوده عن العلة لا يوجد وسموا هذا الوجوب (الوجوب السابق) لسبقه على وجود الممكن ثم أثبتوا للممكن الموجود وجوبا بعد حصول الوجود وسموه (الوجوب اللاحق) ، وهو الوجوب بشرط المحمول الذى لا يمكن أن تخلو عنه قضية فعلية ولذلك قالوا : الممكن الموجود محفوف بوجوبين بالغير مع إمكانه بالذات ، فالعالم (أى الموجودات ما سوى الله) ممكنة الوجود وانما ترجحت وجوداتها على أعدامها بإيجاب المبدع الأول فوجدت وهذا معنى الحدوث الذاتى الذى رأى إبن سينا ضرورة ثبوته للعالم .

التقسيم « ح »

« علم التصوف »

وهو علم تعرف فيه كيفية القيام بوظائف العبودية وشروط الرياضة النفسية وآداب تصفية النفس للوصول الى غاية المعرفة الممكنة ، وأقسامه خمسة علوم » .

الأول — علم السلوك : ويقال له « علم الطريقة » ، وفنونه سبعة (١) معرفة عقائد السالكين (٢) معرفة كيفية أعمال السالكين (٣) معرفة شروط السلوك وآداب السالكين (٤) معرفة مقامات السالكين (٥) معرفة أحوال السالكين (٦) معرفة مصطلحات

السالكين (٧) معرفه مستحسنات المتصوفه .

الثانى ــ علم الحقيقه : وفنونه خمسه عشر [١] علم معرفه النفس وحقائق اللطائف الروحانيه [٢] علم معرفه كيفيه ايجاد المفردات [٣] علم معرفه كيفيه حصول التعدد والتأليف وظهور العوالم المختلفه فى الملك والملكوت ومعرفه ظهور حجب الروح بسبب التعلق بالبدن (٤) علم معرفة كيفية التوفيق بين المختلفات (٥) علم معرفة حقيقه التوحيد ومراتبه (٦) علم المكاشفات ، ٧ ، علم المشاهدات [٨] علم معرفه تجلى ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله [٩] علم معرفه الأنوار (١٠) علم معرفه الأسرار [١١] علم معرفة كيفية تسخير الكائنات [١٢] علم معرفة طى الزمان والمكان [١٣] علم معرفة أسماء الحق تعالى وصفاته وأفعاله [١٤] علم معرفة المبدأ والمعاد [١٥] علم معرفة الوصول .

الثالث ــ علم المرصاد : وفنونه اثنى عشر علما [١] علم الفريضة [٢] علم الفضيلة [٣] علم الدراسة [٤] علم الوراثة [٥] علم القيام [٦] علم الحال [٧] علم الخواطر [٨] علم الضرورة [٩] علم السعة [١٠] علم اليقين [١١] علم الغيب اللدنى [١٢] علم الموازنة .

الرابع ــ علم الحروف : ومن أقسامه علم الدوائر والنقاط وأسرار الحروف عند الصوفية .

الخامس ــ علم الفتوة : وتعرف فيه كيفية ظهور نور الفطرة الإنسانية وفنونه سبعة [١] معرفة حقيقة الفتوة [٢] معرفة مظهر الفتوة ، ٣ ، معرفة شرف الفتوة وغايتها وأصولها ، ٤ ، معرفة شروط الاستعداد للفتوة ، ٥ ، معرفة كيفية اخذ الفتوة ، ٦ ، معرفة مصطلحات الفتيان ، ٧ ، معرفة خصائص الفتيان .

التقسيم « ط »

أقسام الفلسفة الطبيعية ثمانية علوم

[١] علم سمع الكيان ، أى الطبع من الكائن ، وقد يسمونه « السماع الطبيعى » والمراد به أول ما يسمع فى الطبيعيات من الأحوال العامة للجسم الطبيعى .

[٢] علم السماء والعالم .

[٣] علم الكون والفساد .

[٤] علم الآثار العلوية : ويقال له « النيزان » .

[٥] علم المعادن .

[٦] علم النبات وفيه يعرف أن عالم النبات متوسط بين عالمى الجماد والحيوان ومحقق لناموس الإرتقاء .

[٧] علم الحيوان .

[٨] علم النفس .

وقيل فى وجه الضبط : أن موضوع الفلسفة الطبيعية هو « الجسم الطبيعى بما هو واقع فى التغير ، فاما يؤخذ هذا الموضوع مطلقاً ويبحث عن أحواله فهو « علم سمع الكيان ، ويبحث فيه عن الأحوال العامة للجسم الطبيعى مثل « كل جسم له شكل طبيعى ، وله جهة وكل جسم متناهى الأبعاد .

وإما ما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه بسيط : فاما أن يبحث عنه مطلقا فهو « علم السماء والعالم ، وتعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة فى صنعها ونضدها ، وإما يبحث عنه من حيث يقع فيه الانقلاب

والاستحالة فهو « علم الكون والفساد » وتعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الإلهى فى إنتفاع الأجسام الأرضية من السماويات فى نشوءها وحياتها واستبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص .

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب غير تام فهو (الآثار العلوية) وفيه يبحث عن كائنات الجو من السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق ونحوها . ويقال له (علم التغيرات الجوية) .

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب تام فهو منحصر فى أربعة أقسام ، لأنه إما يكون بلا نمو وإدراك ، وإما مع نمو بلا إدراك وإما مع إدراك بلا تعقل ، وإما مع التعقل ، (أما الذى بلا نمو وادراك) فهو (علم المعادن) ويبحث فيه عن تكون المعادن بالطبع وأصنافها من سائل وتام وجامد ومتطرق ودرجاتها المختلفة فى النضوج ، وأعلاها ما يوجد فيه بعض خواص النبات (كالمرجان) المتكون فى حد أفق النبات (١) .

(وأما الذى مع نمو بلا إدراك) فهو (علم النبات) ويبحث فيه عن نشوء النبات وقواه ونفسه وأقسامه من النبات (المعدنى) الواقع فى حد أفق الجماد مثل (الكمأة) و (خضراء الدمن) التى تخرج أول النهار بالغداة وتيبس وقت الهجيرة الى أعلى أقسامه وهو النبات (الحيوانى) الواقع فى حد أفق الحيوان [كالنخل] الذى جسمه نباتى ونفسه حيوانية ، ولذلك يتميز ذكره عن انثاه ، ويحتاج الى التلقيح ليتم حمله وهو كالسفاد فى

(١) هذا التعبير احسن من عبارة (ابن خلدون) فى المقدمة حيث قال فى الصحيفة ٣٨ : وآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده

الحيوان ، وبذر النخل الذي يسمى طلعاً وبه يلقح النخل شبيه الرائحة ببذر الحيوان ؛ وفى أصله جزء تزيد فيه الحرارة الغريزية وهو بمثابة القلب فى الحيوان تنبعث عنه الأغصان والفروع كما تنبعث الشرائين من قلب الحيوان، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله اعنى الجمار الذى هو كالدماغ من الحيوان فان عرضت له آفة تلف ، ولذلك يموت النخل اذا قطع رأسه أو غرق فى الماء ، وقال بعض الفلاسفة الأقدمين : ان البذرة فيها التذكير والتأنيث وأن نوع النبات ذا حس لأنه يحس بالمواضع الندية فيمتد اليها ويتجافى عن المواضع اليابسة ؛ وإذا أحس بضوء نزل من ثقب وهو تحت سقف عدل عن طريقه ومال الى ذلك الضوء ؛ واعجب من ذلك ماذكره بعض من انه يوجد بعض الأفراد فى النخل يرغب طبعا الى نخل معين فلا يثمر الا بأن يلقح منه ، وهذا يشابه خاصية الألفة والعشق فى ذوى الحياة وأثبت بعض الفلاسفة حس اللمس لبعض النبات [كالصدف] والحلزون].

[وأما الذى مع ادراك بلا تعقل] فهو [علم الحيوان] ويبحث فيه عن النفس الحيوانية وقواها وانواع الحيوان من أدنى مراتبه وهو [الحيوان النباتى] الذى لا يتزاوج ولا يخلف المثل ولا يزيد على النبات الا بالحركة الاختيارية وحاسة اللمس ، ثم الذى له [حاستان] كالدود الذى على الأشجار فان له [حاسة اللمس] و [حاسة الذوق] ثم الذى له [ثلاث حواس] وهو ما فى جوف البحار العميقة فانه يزيد « حاسة الشم » ولا سمع له ولا بصر ثم الذى له « أربع حواس » فيزيد « حاسة السمع » وهو نوع يقال له « الحلم » يعيش فى المواضع المظلمه ، ثم الذى له « خمس حواس » كالسمك والهوام والسباع والأنعام الى الحيوانات الذكية اللطيفة الحواس التى تستجيب للتأديب ويقبل الأمر والنهى وتستعد لقبـــول اثر التميز

، كالفرس ، الذى قارب الانسان بخلقه النفسى ، والفيل ، الذى قاربه بذكائه ، والبازى المعلم ، الى أعلى الحيوان القريب من أفق الانسان [كالقرد] الذى قارب الانسان بظاهر صورته ويحاكيه من تلقاء نفسه ولا يفقد الا العقل والنطق وهذه غاية أفق الحيوان [وأما الذى مع التعقل] فهو [علم النفس] و [عالم الانسان] ويبحث فيه عن وجود النفس الناطقة الانسانية ، وبساطتها ، وتجردها ، وقواها ، واحوالها ، وبطلان التناسخ . ويبتدىء العالم الانسانى من الانسان الأدنى المتصل بآخر الافق الحيوانى ، كالانسان المتوحش الساكن فى اقاصى المعمورة من الشمال والجنوب الذى لا يتميز من أعلى الحيوان الا بمرتبة يسيرة ، ثم يتدرج فى الفهم وتتزايد قوة التميز والادراك الى حد أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذه المرتبة ينتهى فعل الطبيعة . ومن هنا يبتدىء فعل النفس والاكوان التصورية المجردة ويقع الشروع فى كتاب الفضائل الانسانية ؛ فيأخذ فى الارتقاء حتى يصل الى أفق الملأ الأعلى ، وفى المرتبة التى هى أعلى مراتب الانسان تتكمل دائرة الوجود ، ويتصل أولها بآخرها ، ونصفها الأولى ، قوس النزول ، ونصفها الأخير (قوس الصعود) وهذا الاتصال جعل للكثرة وحدة تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية مبدعها وموجدها ، وحكمته ، وقدرته ، وجوده ، تبارك إسمه ذو الجلال والاكرام .

التقسيم «ى»

«العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية»

ستة عشر علما

«١»

«علم الطب»

ويبحث عن أحوال البدن الانسانى وأركانه ، وأمزجته ، وكيفياته ، وكمياته ومباديه من حيث الصحة والمرض ، وأسبابهما وعلاماتهما. ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة ، ومن فروعه (علم التشريح) وهو يبحث عن أجزاء البدن لمعرفة كيفية تركيبه واجراء العلاج على ما ينبغى .

«تنبيه»

كان طب الرئيس (إبن سينا) متبعاً فى كليات أوربا من القرن الثانى عشر الميلادى الى القرن السابع عشر .

«٢»

«علم احكام النجوم»

وهو علم تعرف فيه كيفية تاثير الكواكب فى الكائنات الأرضية والغرض فيه الإستدل من أوضاع الكواكب وأشكالها ووقوعها فى درج البروج بقياس بعضها الى بعض وبقياس جملة ذلك الى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل

والاختيارات ، (وهو علم تخميني) .

(تنبيه)

كان الإنباء بالمستقبل علماً شائعا بين الأقدمين ، وكان من فنونه علم الجفر ، والرمل ، والزايجة ، وأحكام النجوم ؛ وكانوا يعتقدون بأن للأجرام العلوية تأثيراً في هذه الأرض وكائناتها ، ثم إنحط هذا العلم بمرور الزمن حتى وصل الى مستوى الشعوذة ؛ وسبب ذلك أن الكثيرين ممن زاولوا هذا العلم حطوا من شأنه بسوء تصرفهم وبما لجأوا اليه من أساليب الخداع والغش والدجل حتى أصبح هذا العلم عاراً على طلابه ومزاوليه .

وغني عن البيان أن كثيراً من الناس ماديون ؛ واتباع المذهب المادى يابون أن يسلموا بأى شيء أو أن يصدقوا أى شيء لا تؤيده الحواس ولا يثبته البرهان العلمى ؛ ولذلك ينظرون الى العلم المبنى على غوامض أسرار الطبيعة نظرة استهتار وإحتقار ، على أن العلماء إتضح لهم أن ما انكشف من تلك الأسرار ليس شيئا فى جانب ما إستتر ؛ فاتجهت عقولهم حديثاً الى هذا العلم لغربلته وعزل الخرافى فيه عن الحقيقى وأخذوا يسمون للكشف عن غوامض الطبيعة بإظهار العلاقة الكائنة بين ما يرى وما لا يرى ؛ وفريق منهم يقولون: إذا كان بعض الكواكب يؤثر فى البعض الآخر من حيث الجذب والاشعاع وزيادة الخصب والنماء أو قتل الحياة ، فكيف ننكر أن لتلك الكواكب تأثيراً فى الأجسام الحية ؟ واذا كانت الأشعة المنبعثة من الشمس تنمى النبات والحيوان فلماذا ننكر أن لأشعة الأجرام الفلكية الأخرى أيضا تأثيراً فى أجسامنا وقوانا ونشاطنا فى تعيين مستقبلنا ايضا ؟ ولقد ثبت منذ اكتشاف ، الكهرباء اللاسلكية ، التى تملأ فضاء الكون أننا محاطون بقوى

كثيرة من قوى الطبيعة غير المنظورة . وإذا كان الأمر كذلك فن الذى يستطيع أن ينكر أن لتلك القوى تأثيراً فى نفوسنا وأجسامنا ومستقبلنا ؟

«٣»

(علم الكيمياء)

وهو علم يعرف به تدبير الأجسام المعدنية وتحويلها من صورة الى اخرى وتبديل قواها بعضها ببعض لتوليد خاص بقلبها من كونها الطبيعى الى كونها التركيبي ليظهر منها شخص كامل تكوينى ، (وموضوعه) جسد فى جسد وهو (المعدنى المتطرق) وهو نوع واحد تندرج تحته أصناف الفلزات المتمايزة بأعراض مفارقه ، (والغرض) منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل بها الى ايجاد جوهر ثمين من هذه الأجساد كالذهب والفضة والأحجار الكريمة .

(٤)

(علم الليمياء)

وهو (علم الطلسمات) ويعرف فيه تمزيج القوى السماوية العالية الفاعلة بقوى بعض الأجرام الأرضية السافلة المنفعلة لتتألف من ذلك قوة لإحداث امر غريب فى عالم الأرض وموضوعه روح فى جسد .

(٥)

(علم الهيمياء)

وهو علم يعرف فيه احوال السيارات والفواعل العلوية فى القوابل

السفلية وتسخير الروحانيات والعزائم والدعوات ومعرفة استخراج الاعوان وسائر التسخيرات .

(٦)
(علم السيمياء)

وهو « علم الحيل السحرية » ويقال له « علم الخيالات » وهو علم يقتدر بها على إراءة مثالات خيالية لا حقيقة لها فى الخارج » وموضوعه « روح فى روح .

(٧)
(علم الريمياء)

وهو علم « النيرنجات » والنيرنج معرب « نورنك » ويقال له « علم الشعوذات » ويعرف فيه إظهار خواص الامتزاجات ونحوها والغرض منه تمزيج القوى الكامنة فى جواهر العالم الأرضى بعضها ببعض لتحدث عنها فعل غريب

(٨)
(علم الفراسة)

وهو علم يبحث عن الأحوال الظاهرة من حيث دلالتها على الأحوال الباطنة والغرض فيه الاستدلال من الخلق الظاهر على الأخلاق الباطنة وإثبات وجود علاقه بين أخلاق الانسان وشكله الخارجى وقد طرأت على هذا العلم خرافات كثيرة ؛ ولكن الجزء الصحيح منه يدلنا

دلالة قاطعة على أن فى عالم الطبيعة لم يوجد شىء عبثا ؛ وليس علم الفراسة من العلوم الغامضة ولكنه يثبت لنا ناحية من نواحى العلاقة بين أخلاق الانسان ومصيره ، وهذا المصير هو اللغز الغامض الذى يحاول الانسان إستجلاء حقيقته .

ولا شك أن هنالك قرائن يمكن الاستدلال منها على المستقبل ، ولكن هذه القرائن ليست معصومة عن الخطأ ، بل ان الانسان الذى يحاول فك طلاسمها ليس بالضرورة معصوما عن الخطأ ، ومع ذلك فليست مجردة من عنصر الحقيقة تجرداً تاماً ، ولا بد من أن يجىء يوم يماط فيه اللثام عن العلاقة بين العالم المحس والعالم غير المحس ويميز فيه بين العلم الحقيقى والأوهام الكاذبة .

(٩)

(علم التعبير)

وهو علم تعرف به امور خارجية من دال ذهنى ، والغرض منه الاستدلال فى التخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس فى حال انغلاق الحواس عنها بالبخارات الخاطية الصحيحة وهو حال النوم تخيلته القوة المخيلة بمثال غيره .

(١٠)

(علم الانفاس والدلالات)

وهو علم تعتبره الهنود فى الاستدلال على الحوادث والاختيارات .

(١١)
(علم الاوهام)

وتعتمد عليه الهنود غاية الاعتماد لمعرفة تسخير الأوهام ؛ ويعتقدون أن تحصيله لا يتيسر الا برياضيات شاقة تقوم بها الهنود .

(١٢)
(علم الخواص)

وهو علم تعرف به خواص المواليد الثلاث وهى الجماد ، والنبات ؛ والحيوان ؛ ومن فنونه معرفة خواص الجواهر الثمينة والأحجار الكريمة .

(١٣) علم الصنايع والحرف وهو معروف .

(١٤) علم الفلاحة وهو علم يبحث فيه عن تدبير المركبات النامية غير الحساسة ومن فروعه علم معرفة النبات .

(١٥) علم البيطرة وهو علم طب الدواب ؛ ويقال له « علم الزردقة » و « علم البزدرة » .

(١٦) علم سياسة الدواب والسباع والطيور .

التقسيم (يا)

« الفلسفة الأولى » تبحث عن أحوال الموجودات وعن أسباب الوجود وأقسامه وأحكامه ، ومباحثها الأصلية أربعة ، لأن الموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، والممكن إما جوهر أو عرض؛ فالبحث عن أحوال الموجودات إما يكون عن أحوال تختص بأحد هذه الأقسام أو يكون عن أحوال مشتركة بين قسمين منها كالإمكان المشترك بين الجوهر

والعرض أو مشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والعلية ، فان كان البحث عن الأحوال المشتركة فهو « مبحث الأمور العامة » ، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو « مبحث الجواهر » .

وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالأعراض فهو « مبحث الأعراض » ، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالواجب فهو « مبحث اثبات العلة الأولى والجواهر الروحانية وإسناد نظام الممكنات الى المبدأ الأول » حسبما يناسب هذه الفلسفة ، اذ أفردت (الفلسفة الإلهية) لتفصيل البحث عن الأحوال المختصة بالواجب وصفاته وآثاره وأفعاله وما اليها من مباحث النبوات وما يتبعها والمعاد .

التقسيم (يب)

(الاقسام الفرعية للفلسفة الاولى)

(أ) البحث عن الروح وأحوال النفس بعد مفارقة البدن (ب) البحث عن الوحي والالهام وكيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤديه ، ومعرفة ان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً أو مسموعا بعد روحانيته (ج) اختصاص من يوحى اليه بخاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ويخبر عن الغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام يشبه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات ؟ وما هو الروح الامين وروح القدس ؟ « د » البحث من المعاد الروحاني .

وإنما خصصوا المعاد بالروحاني لاعتقادهم بأن المعاد الجسماني لا يمكن اثباته بقواعد الفلسفة ، ولذلك قال « إبن سينا » في الشفاء : المعاد « منه » ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته إلا من طريق الشريعة

وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث ؛ وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها سيدنا ومولانا محمد [ص] حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، و [منه] ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة التابعتان للأنفس اهـ .

وتصدى [صدر الفلاسفة المتألهين] لاثبات المعاد الجسمانى ولكن المعاد الذى أثبته جسمانى فى الاسم فحسب .

والسبب فى ذلك أن الفلاسفة اعتقدوا بأن للمادة الجسمية لوازم يستحيل انفكاكها عنها فى جميع اطوارها الوجودية ، ولذلك لا يتكون الجسم المادى الا من العناصر عن طريق طبيعى ولا ينمو الا بواسطة الأخلاط وقالوا بالتلازم بين الصورة وبين المادة فى الوجود ، ومن المسلمات عندهم أنه لا يمكن وجود المادة الجسمية فى الخارج بدون تلك اللوازم والمعاد الجسمانى يقتضى وجود المادة فى الخارج من دون لوازمها .

ونحن بعون الله تعالى أثبتنا نظرية لم يسبقنا اليها غيرنا فيما نعلم وهى ان اللوازم التى اعتقدوا أنها لوازم المادة ليست فى الحقيقة ونفس الامر من لوازمها وإنما هى من لوازم النشأة ووعاء هذا الوجود الدنيــــوى ، فمن الممكن أن توجد المادة الجسمية فى خارج الذهن وفى نشأة الآخرة بدونهــا وحيث أن الزمن يرينا فى كل يوم ان الآراء القديمة فى قصر الأجسام على خواص معينة وفى حد الغايات بوسائل خاصة آراء باطلة فينبغى ان لا تعتمد الفلسفة عليها ، وقد شيدنا أساسها فى كتاب [تطور الفلسفة] وفى [رسالة المعاد الجسمانى] ونوهنا بها فى تضاعيف دروس [الفلسفة الألهية] عسى أن تكون من الآثار الخالدة .

التقسيم يج

العلوم الأصلية (للفلسفة الوسطى) اربعة ويقال لها (العلوم الرياضية) و (علوم التعاليم).

(١)

(علم الحساب)

ويقال له (علم العدد) وهو علم معرفة الأعداد وخواصها، والغرض فيه معرفة حال أنواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض، وواضع براهينه (فيثاغورس)؛ والحساب على قسمين نظرى وعملى ويختص القسم النظرى وخواص العدد ونسبه في اليونان باسم (الأرتماطيق) أى علم النسب.

(٢)

(الاسطرنوميا)

وهو (علم الهيئة) ويقال له (علم النجوم) وهو علم معرفة الأجرام العلوية، والغرض منه معرفة حال أجزاء العالم في أشكالها واوضاع بعضها مع بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها وحال الحركات التى للأفلاك والتى للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات، وكان يشتمل عليه كتاب (المجسطى) ولكن المسلمين أفردوه بالتدوين وأضافوا اليه فوائد مهمة؛ ومباحثه الأصلية ثلاثة [١] بيان ابعاد الكواكب واعدادها ومساحاتها وأشكالها وحركاتها ونسبها [٢] بيان ما يترتب على حركاتها من الكسوف والخسوف واختلاف الفصول وامثالها

[٣] البحث عن الأرض ومقدار المعمور منها والمغمور والخراب والجبال والبحار والبرارى والأنهار ، ويقال له [جغرافيا] .

(تنبيه)

[قال فى المنتخب من تذكرة الأنطاكى] : [جغرافيا] علم بأحوال الأرض من حيث تقسيمها الى الأقاليم والجبال والأنهار وما يختلف حال السكان باختلافه ، وهو علم يونانى لم ينقل له فى العربية اسم مخصوص اهـ .

(٣)

(الجومطريا)

أى [علم الهندسة] وهو علم يبحث فيه عن عوارض الكم المتصل فهو علم معرفة المقادير وأحوالها ، والغرض فيه معرفة حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المسطحات والنسب الى المقادير كلها والنسب التى لها بما هى ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه [تحرير أصول الهندسة] للفيلسوف الطوسى وهو حرر كتاب [الأسطروشيا] لأقليدس ، ولا بد لتكميل الهندسة من دراسة [الأكرات] و[الاسطوانة] و [المعطيات] وهى الدروس المتوسطة ولذا يقال لكتبها [المتوسطات] ثم دراسة الهندسة العليا لاستخراج براهين علم الهيئة وكان يشتمل عليه كتاب [المجسطى] ثم أفرد بالتدوين فى الدور الإسلامى

(٤)

(علم التأليف)

وهو صناعة التأليف فى معرفة النسب واذا اعتبر التأليف والتناسب فى الصوت يقال له [علم الموسيقى] وقيل فى وجه الضبط : ان موضوع جميع العلوم الرياضية هو [الكم] وانواعه أربعة لأن الكم إما متصل أو منفصل ، والمتصل إما متحرك أو ساكن [قار] ، فالكم المتصل المتحرك [موضوع علم الهيئة] ، والكم المتصل الساكن [موضوع علم الهندسة]، والكم المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية ، أولا ، [والثانى موضوع علم الحساب] [والأول] [موضوع علم التأليف] ومن أقسامه [علم الموسيقى] الذى موضوعه [الكمية العددية الحاصلة فى الصوت الكائنة فى الهواء] والموسيقى علم يعرف منه حال النغم والإيقاعات وأحوالها والعلة فى إتفاقها وإختلافها وحال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات وكيفيه تأليف اللحون بالبراهين] [والنغمة] صوت لابث زماناً تجرى فيه الألحان مجرى الحروف من الألفاظ ؛ [وبسائطها] ستة عشر ، [وأوتارها] أربعة وثمانون ، « والأيقاع » إعتبار زمان الصوت ، وتتركب أصول الموسيقى من ثلاثة ، وهى « السبب » و « الوتد » و « الفاصلة » وانواع التركيب فى اللغة العربية ثمانية « الثقيل الأول » و « خفيفه » و « الثقيل الثانى » و « خفيفه » و « الرمل » و « خفيفه » و { المزج } و { خفيفه } .

وفائدة هذا العلم إما بسط الارواح وتعديلها وتقويتها ، ويستعمل فى الأفراح والحروب وعلاج الأمراض ، وإما قبض الارواح ، ويستعمل

فى المآتم وبيوت العبادات اقبض النفوس عن هذا العالم وتحريكها الى مبدأهـــا ، فالموسيقى يدرس لأغراض دينية ووطنية فوق غرض التسلية بنغماتها وألحانها ، وما يقال من أن الألحان الموسيقية مأخوذة من نسب الأصطكاكات الفلكية فهو من جملة رموزهم .

وأهم فوائد هذا العلم أن به يعرف أن نسبة المساواة هى أشرف النسب إذ لا يمكن تعقل المساواة من دون تعقل الوحدة ، والوحدة مرتكزة فى أعلى مدارج الشرف ، ولذلك كانت ﴿ العدالة ﴾ اشرف مكارم الأخلاق لأنها تدل على معنى المساواة .

التقسيم (يد)

العلوم الفرعية للفلسفة الوسطى

فروع علم الحساب تسعة عشر علما

﴿ ١ ﴾ علم عقد الأنامل

ويقال له ﴿ علم حساب العقود ﴾ و ﴿ علم حساب اليد ﴾ وهو ﴿ علم معرفة المجهولات العددية بأوضاع عقود الأصابع ﴾ ، وكان العرب يستعملونه فى مقاصدهم فى الجاهلية وبعد الاسلام ﴿١﴾ و ﴿ كيفية وضعه ﴾

﴿١﴾ قال ابو محمد عبد الله ابن مسلم ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ فى كتاب الحوائج من عيون الأخبار : جاء اعرابى الى بعض الكتاب فسأله فأمر الكاتب غلامه بيمينه أن يعطيه عشرة دراهم وقيصاً من قمصه ، فقال الاعرابى :

﴿ حول العقد بالشمال أبا الأصبـ ـــع وأضمم الى القميص قيصا ﴾

أن أهل الحساب لما وجدوا عقود أصابع اليدين على عدد حروف التهجى ثمانية وعشرين عقداً أرادوا أن يستعملوا هذه العقود فى التفاهم كما تستعمل الحروف ووضعوا بإزاء عقود الأعداد من الواحد الى عشرة آلاف تسع عشرة صورة مأخوذة من أوضاع أنامل أصابع اليدين وعقودهما ، وذلك ؛ لأنهم خصوا اليد اليمنى بمرتبتى الآحاد والعشرات وعينوا من أصابع اليد اليمنى الخنصر والبنصر والوسطى لعقود الآحاد التسعة والمسبحة والابهام لعقود العشرات التسعة فصار بمجموع الصور فى اليمنى ثمانى عشرة صورة تدل على مرتبتى الآحاد والعشرات ﴿ وعينوا ﴾ من أصابع احدى اليدين رأس الابهام والمسبحة وطرفيهما المتقابلين لعقد عشرات الألوف فصارت ﴿ تسع عشرة صورة ﴾ تسمى ﴿ أصول العقود ﴾ .

— (إن عقد اليمين يقصر عنى وأرى فى قميصكم تقليصا)

يقول حول عقد اليمين وهو عشرة الى عقد الشمال وهو ماة .

كان للعرب ﴿ حساب عقد الأنامل ﴾ فالعشرة يدل عليها بجعل السبابة فى اليمنى حلقة ؛ فاذا أريد المأة جعل السبابة اليسرى حلقة اهـ .

وجاء فى الحديث الصحيح : أسلم أبو طالب ﴿ رض ﴾ بحساب الجمل وعقد بيده ثلاثاً وستين ، ؛ وفى صحيح آخر رواه مسلم : أن النبى ﴿ ص ﴾ وضع يده اليمنى فى آخر التشهد على ركبته اليمنى وعقد ثلاثاً وخمسين اهـ .

ولكن هذا العلم أضاعه اهمال المسلمين منذ قضى على مجد الاسلام جهلهم دينهم وما كان لهم من علوم وفنون وحضارة زاهرة حتى خفى أمره على بعض الأعلام ووقع فى كتاب ﴿ مجمع البحرين ﴾ من السهو فى تفسير الحديث الأول ما الجأنا فى عنفوان الشباب الى تأليف كتاب ﴿ الكامل فى أصول عقد الأنامل ﴾ .

وخصوا اليد اليسرى بمرتبتى المآت والألوف وعينوا لها ثمانى عشرة صورة أمثال الصور المذكورة فى اليمنى من دون تفاوت فصارت عقود اليدين سبعة وثلاثين عقداً وصورها فى الظاهر سبع وثلاثون صورة وفى الحقيقة تسع عشرة صورة لا ازيد ، واحدة منها فى إحدى اليدين وثمانى عشرة فى كلتا اليدين بلا إختلاف وتفاوت ، إذ صور العقود من الواحد الى تسعة فى اليمنى وصور عقود آحاد الألف من الألف الى تسعة آلاف فى اليسرى متساوية الأشكال ومتحدة الأوضاع ، وكذلك صور عقود العشرات من العشرة الى تسعين فى اليمنى وصور عقود المأة الى تسعمأة فى اليسرى متفقة فى الأشكال ومتحدة فى الأوضاع ، فالصورة الدالة على ثلاثة مثلا فى اليد اليمنى تدل بعين شكلها فى اليد اليسرى على ثلاثة آلاف ، والصورة الدالة على تسعين مثلا فى اليد اليمنى تدل بعين شكلها فى اليد اليسرى على تسعمأة ومن هذا يظهر ما قصده الشاعر بقوله :

وكفاك لم تخلقا للندى ... ولم يك بخل لها بدعة
فكف عن الخير مقبوضة ... كما حط عن مأة سبعة
وأخرى ثلاثة آلافها ... وتسع مئيها لها شرعة

يعنى أن المذموم بخيل جداً ويده اليمنى مقبوضه على صورة ثلاثة وتسعين ، وكذلك يده اليسرى أيضا مقبوضة على صورة ثلاثة آلاف وتسعمأة فكلتا يديه مقبوضتان عن الخير ولا يصدر منه عطاء (١) .

---

(١) وهذا أبلغ فى الذم بالبخل من قول الشاعر الفارسى فى ذم أحد الملوك بالبخل حيث قال :

(عطاى شه محمود والاتبار) (نه اندرنه آمد ،سه اندرچهار)

يعنى أن يده اليمنى فقط مقبوضة عن العطاء على صورة ثلاثة وتسعين.

(٢)

(علم الاوفاق)

ويقال له ، علم وفق الأعداد ، وهو علم يبحث فيه عن كيفية وضع الاعداد في بيوت الجدول الوفق بحيث يتساوى مجموع اعداد كل صف لمجموع اعداد كل واحد من سائر الصفوف الرأسية أو الأفقية أو الصفوف المار بهما قطر الجدول ، ومعرفة خواصها ، وفائدته ، جلب نفع أو دفع ضر لخاصية أودعها الله تعالى فى تلك الأشكال .

(٣)

(علم خواص الاعداد)

ويعرف فيه ما للعدد من الخواص اللازمة ، مثل أن كل عدد فهو نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين بنسبة واحدة ، ومثل أن العدد منه تام ومنه زائد ومنه ناقص ، ومثل أن العدد إما زوج أو فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد .

(تنبيه)

كان هذا العلم مخصوصا بالتدوين فى عهد ، ابن سينا ، وبعده ولكن المتأخرين جعلوه من علم الحساب فأخذوا ما لا بد منه وحذفوا الباقى .

(٤)

(علم الحساب المفتوح)

وهو قسم من الحساب يتعلق بالذهن خاصة ولا يحتاج العمل فيه الى

كتابة ويقال له « حساب الهواء » .

(٥)

(علم حساب التخت العددي)

وهو علم تعرف به كيفية مزاولة الأعمال الحسابية بأرقام تدل على الآحاد وتغنى عما عداها بالمراتب وهو منسوب الى حكماء الهند الأقدمين ، وقد يقال له « علم التخت والتراب » و« علم التخت والميل » .

(٦)

(علم حساب النجوم)

ويعرف به حساب البروج والدرج والدقائق والثـــوانى والثوالث ومراتبها فى الصعود والنزول

(٧)

(علم التعابي)

وهو علم تعرف به كيفية ترتيب العساكر فى الحروب وتنظيم صفوفها وطبقاتها وتسوية هيئاتها واتخاذ القواعد الحربية حسبما تقتضيه الأحوال لإحراز النصر ، وأهم المقاصد فى هذا العلم معرفة أمرين « أحدهما » أن تهاجم عدوك من ناحية لا يترقب هجومك منها ؛ « والثانى » أن تلجأ العدو بأن يهاجمك من حيث تترقبه وانت مستعد فيه لسد هجومه ، ولمعرفة أسرار الخواص الحرفية والعددية فائدة عظيمة فى هذا العلم

(٨)

(علم الحروف)

علم باحث عن خواص الحروف إفراداً وتركيباً وموضوعه الحروف الهجائية ، ومادته الأوفاق والتركيب ، وصورته كماً وكيفاً وتاليفاً الأقسام والعزايم وما ينتج منها ، وغايته التصرف على وجه يحصل به المطلوب إيقاعا وإنتزاعا .

وتعرف فيه أقسام الحروف وأعدادها وأسرارها وخواصها من الترتيب الأبجدى ، والأبتثى ، والأهطمى ، والأيقغى ، والأجهزى ، والأتسخى ، وأمثالها ، والحروف الناطقة أو الصامتة ، والحروف المفردة أو المثانى أو المثالث ، والحروف الملفوظية أو المسرورية أو الملبوبية ، والحروف النورانية أو الظلمانية ، والحروف المفاصلة أو المواصلة ، الى غير ذلك من أقسامها وأحكامها العجيبة ؛ ومن جملتها زبر الحروف وبيناتها .

وهذا العلم يحتاج إلى الطب من وجوه كثيرة ؛ منها معرفة الطبايع والكيفيات والأمزجة .

(٩)

(علم حساب الفرائض)

وتعرف فيه قسمة التركات وتصحيح السهام لذوى الفروض اذا تعددت وانكسرت أو زادت الفروض على المال كل ذلك حسب تعاليم الفقه الاسلامى .

(١٠)

(علم حساب الدور)

وهو حساب يتعلق بالوصايا خاصة ويكون بعضه متوقفاً على بعض .

(١١)

(علم التكسير)

وقد يقال له « علم التبادل » ويعرف به إستخراج الأوضاع والصور الممكنة فى تبديل أماكن الحروف بالتقديم والتأخير من دون تكرر صورتها الأولى فى سطر واحد غير السطر الأول والقاعدة الكلية فيه أن تضرب عدد الحروف التى تطلب تبادلها فى عدد صور التبادل الممكنة فى المرتبة السابقة فالحاصل عدد الصور الممكنة من التبادل فى تلك الحروف فاذا عرفنا أن للأثنين من الحروف صورتين فى التبادل فللثلاثة من الحروف ست صور وللأربعة منها أربع وعشرون صورة وهكذا وهذه صور التبادل الممكنة فى لفظ « الكلمة » التى لها اربعة حروف نثبتها للمثال .

ك ل م هـ ـ هـ ك ل م ـ م هـ ل ك ـ هـ م ل ك ـ م ل ك هـ ـ ل ك م هـ ـ ك م ل هـ ـ ك هـ م ل ـ م هـ ك ل ـ م ل هـ ك ـ م ك ل هـ ـ ك هـ ل م هـ ل ك م ـ ل هـ ك م ـ ل م ك هـ ـ م ك هـ ل ـ ك م هـ ل ـ ل م هـ ك ـ ل هـ م ك ك ل هـ م ـ هـ ل م ك ـ هـ م ك ل ـ هـ ك م ل ـ ل ك هـ م .

فالصورة الممكنة التبدل لجلوس اربعة أشخاص على مائدة اربع وعشرون صورة ولجلوس سبعة أشخاص عليها خمسة آلاف صورة وأربعون صورة وهكذا ، ومن هذه القاعدة يعرف سر تركب الألفاظ

والكلمات التى يتعذر إحصائها من ثمانية وعشرين حرفاً ، ولهذا العلم فوائد وآثار عجيبة فى علمى الأوفاق والجفر .

(١١)

(علم الجبر والمقابلة)

ويعرف به كيفية إستخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص .

ومعنى الجبر أنه اذا كانت المعادلة فيها كسر وجب ان تجعله صحيحا فهذا هو الجبر ، أى جبر الكسر بجعله عدداً صحيحا ومعنى المقابلة ؛ أنه اذا كان فى طرفى المعادلة أجناس متماثلة تنقص منها فيهما معاً بعدة واحدة ، ولما كان هذان يكثران فى هذا العلم سمى بهما ، وان لم يكن ذلك الجبر للصحيح ولا المقابلة فى الحذف حاصلة دائماً .

(١٢)

(علم حساب الدرهم والدينار)

وتستخرج به المجهولات العددية التى تزيد عدتها على المعادلات الجبرية وتظهر فائدته فيما تمكث فيه الأجناس المعادلة وتحل به المسائل ذوات المجهولات الأربعة وليس بها معلوم .

«١٣»

(علم الجفر)

ويعرف به إستخراج المطالب المجهولة بتدبير الترتيب فى حروف

السؤال وتبديلها وإثبات جزء لكل حرف من حروف التهجى وإثبات صفحات لكل جزء وإثبات بيوت لكل صفحة وإثبات حروف لكل بيت . وقيل فى تعريفه ، أنه علم يبحث فيه عن الحروف وعن أجزائها التى هى حروف أيضا من حيث دلالتها على الحوادث المخزونة فى كنوز الحروف باقتضاء الحكمة الألهية . وموضوعه : الحرف من حيث أنه مستقل بالدلالة، ولاستخراج المجهولات فى علم الجفر طرق كثيرة اطولها . قاعدة النسبة بين الحرفين والمداخل الأربعة ، ولا بد فيها من تعيين الحروف الدورية وحروف القوى ثم تحصيل حروف المستحصلة بقاعدة الطالب والمطلوب فى الحروف ويعرف الطالبية بقاعدة مراتب العناصر فالحرف الترابى مثلا طالب للحرف المائى لا مطلقا بل بشرط كونهما فى مستوى واحد من حيث المرتبة والدرجة فاذا كان المطلوب موجوداً فى مرتبة الطالب ولكنه مخالف له فى الدرجة كما اذا كان فى الخامسة مثلا وجب ايصاله الى درجته بقواعد الترفع والترقى والتنزل والمساواة فى مراتب الأعداد وفى بعض الطرق الجفرية تستحصل حروف المستحصلة بقاعدة التحصيص ، وهو قسم من التكسير » .

«١٤»

« علم الرمل »

« وهو علم معرفة طرق الاستدلال على الوقائع من خير أو شر بأشكال مخصوصة » والغرض منه إستخراج المطالب المجهولة بالأشكال الرملية وهى ستة عشر شكلا توضع فى ستة عشر بيتاً ، وتسمى أربعة منها « الأمهات ، ثم أربعة أخرى « البنات » ثم أربعة « المولدات » والأربعة

الأخيرة « الشواهد » أو « الزوائد » ، ويتألف كل شكل اما من أربع نقاط على هذه الصورة (⁞) أو من أربعة خطوط أفقية على هذه الصورة (☰) أو منهما على هذه الصورة (⚍) مثلا ، ويسمون النقطة فرداً والخط زوجاً باعتبار وصله بين نقطتين ، ولعنوان الفرد والزوج اعتبروا هذا العلم من فروع الحساب ، ولولاه لكان الأنسب من حيث النقطة والخط ان يعتبر من فروع علم الهندسة .

«١٥»

« علم حساب الخطأين »

ويعرف فيه إستخراج المجهولات العددية من وقوع خطأين ما لم يكن فيهما ضرب مجهول فى مجهول ، أو قسمة مجهول على مجهول ، أو أخذ جذر أو ضلع .

«١٦»

« علم حساب التحليل والتعاكس »

ويبحث فيه عن إستخراج المجهولات العددية بالعمل بعكس ما اعطاه السائل ، فأن ضعف فنصف ، أو زاد فانقص ، او ضرب فاقسم ، أو جذر فربع ، مبتدئا من آخر السؤال ليخرج الجواب .

«١٧»

« علم حساب الاربعة المتناسبة »

ويعرف منه إستخراج المجهولات لعددية اذا امكن جعلها فى أربعة

أعداد متناسبة ، وهى ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين ، حسبما برهن عليه ؛ فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم فالخارج هو المطلوب ، واذا جهل احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج هو المطلوب ، وهذا علم عظيم النفع لأن السؤال فيه يتعلق بالمعاملات ايضا كما يتعلق بالزيادة والنقصان .

«١٨»

«علم حساب الجمع والتفريق الهندى»

وهو نوع من الحساب للهنود الأقدمين .

«١٩»

«علم الملاعب»

وتعرف فيه أوضاع وضعها بعض الفلاسفة ؛ لتصفية الذهن وتقوية الفكر وتزييد العقل التجريبي .

التقسيم «يه»

العلوم الفرعية لعلم الهيئة عشرة

«١»

«علم الازياج»

وتعرف فيه مقادير السيارات وأبعادها ومواضعها وحركاتها

واوضاعها والنظرات بينها ومقادير الثوابت وصورها وأحوالها،(والأزياج) جداول تعرف منها حركات الكواكب والمشهور منها (١) زيج الحكيم «أبرجس» (٢) زيج الحكيم «ماالاوش» (٣) زيج «بطلميوس» (٤) الزيج المأمونى (٥) الزيج الحاكمى (٦) زيج الحكيم «إبن أعلم(٧)الزيج الشاهى (٨) الزيج العلائى (٩) الزيج الخانى لفيلسوف الاسلام «نصير الدين الطوسى» (١٠) زيج الأدوار (١١) زيج «الغ بيك»؛ ومن كتبها المشهورة «المجسطى»، ومؤلفات «ابى المعشر» وضعها بأمر الخليفة الرشيد العباسى، ومؤلفات الحكيم «كوشيار الجبلى»، ومؤلفات الحكيم «ما شاء الله» المصرى، ومؤلفات «أبى الحسن الصوفى»، وقانون المسعودى «لأبى ريحان.

(٢)

(علم الارصاد)

وهو علم يتوصل به الى معرفة مقادير حركات الأجرام الفلكية بالآلات الرصدية؛ (وفائدته) اتقان علم الهيئة واكماله، ومن أقسامه معرفة طريقة صنع آلات الرصد .

(٣)

(علم الاصطرلاب)

ويقال له (علم تسطيح الكرة) و (الأصطرلاب) آلة مشتملة على أجزاء وصفحات وأرقام؛ ويتحرك بعض اجزائها على انحاء خاصة واطوار منضبطة لقياس أبعاد الكواكب، ويستعلم من ذلك المطالب الفلكية وبعض

الاحوال العلوية ، ويستنتج من ذلك بعض الأمور السفلية و (قيل) فى وجه التسمية أن [الأصطر] فى اللغة اليونانية [الميزان] و [لاب] بمعنى [الشمس] او النجم و [قيل] أن [لاب] ابن ادريس [ع] ؛ وينقسم الأصطرلاب بحسب الجنس الى التام ، والنصفى ؛ والخمسى ؛ والسدسى ، والتسعى ؛ والعشرى ، وتختلف فيها الأعداد المسجلة بين المقنطرات ففى الأول يبلغ التسعين وفى الثانى [٤٥] وفى الثالث [٣٠] وفى الرابع [٢٨] وفى الخامس [٢٥] وفى السادس [١٠] وفى السابع [٩] .

(٤)

(علم الربع المجيب)

ويقال له [علم القوس والجيب] [والربع المجيب] شكل بسيط مستو يحيط به ربع الدائرة ونصفا قطرها ؛ ويعتبر [أحدهما] خط المشرق والمغرب ويسمونه [الجيب التام] و [الآخر] خط نصف النهار أو خط وسط السماء ويسمونه [الجيب الأعظم] ويسمون هذا القوس [قوس الارتفاع] .

(٥)

(علم الزائجة)

وتعرف فيه كيفية وضع جدولها واستخراج الطوالع والمطالع والأوتاد والغوارب لمعرفة الحوادث .

(٦)
(علم الارقام)

وفيه تعرف أرقام الأزياج والأصطرلاب والتقاويم التى توضع لمعرفة مقادير حركات الكواكب ونظراتها وتحرير كية ما تعطيه من حيث الزمان والمكان ؛ وبيان حوادث السنة وتسجيل الأحكام المستخرجة من زائجة طالع السنة ؛ وبعض المتأخرين أفردوا معرفة التقاويم بالتدوين .

(٧)
(علم الالات الظلية)

وهو علم يتعلق بالأشعة ، ويعرف فيه ظلال المقاييس وأحوالها وتقدير حصص الأزمنة والإرتفاعات بها .

(٨)
(علم المواقيت)

ويعرف فيه أوضاع الأزمنة فى مختلف البلدان والفصول ومقادير الإرتفاعات حسب انحراف البلاد بعضها عن بعض وإختلاف سموتها

(٩)
(علم صور الكواكب)

وتعرف فيه أحوال الكواكب من حيث مواضعها وأوضاعها وأشكالها منفردة ومجتمعة من حيث القرب والبعد ، وكان تفوق العرب فى

هذا العلم ناشئاً من مسيس الحاجة بهم الى السير فى البيداء ليلا [وقيل] أنه من وضعهم .

(١٠)

(علم الممالك والمسالك)

وتعرف فيه أحوال البلاد والبقاع من حيث الطول والعرض وسائر الوجوه المميزة .

التقسيم (يو)

فروع علم الهيئة من العلوم المتوسطات ثمانية

تعرف فى العلوم المتوسطات أمور يتوقف عليها اكمال العلوم الرياضية والتبحر فيها ، وسميت بالمتوسطات لتوسطها فى الترتيب التعليمى بين اصول الهندسة [لأقليدس] والمجسطى [لبطلميوس] وهذه العلوم مسجلة فى تسعة عشر كتابا أسموها [المتوسطات] وحررها الفيلسوف الاكبر [الخواجة نصير الدين محمد الطوسى] فى عدة مؤلفات ، تعتبر كتبا دراسية ، ولعلم الهيئة منها فروع ثمانية :

[١] ظاهرات الفلك [٢] المطالع [٣] الطلوع والغروب [٤] علم (الأكر) ويبحث فيه عن الأحوال العارضة للكرة (اى الجسم الذى يحيط به سطح واحد مستدير) عنصريا كان أو فلكيا ، متحركا كان أو ساكنا ، ولكن موضوع (أكراوطولوقس) خاصة هو الكرة المتحركة ، [٥] مباحث الكرة المتحركة [٨] مباحث المساكن [٧] الأيام والليالى [٨] بيان جرم النيرين .

التقسيم (يز)

العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علما

(١)

«علم جر الاثقال»

وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المخصوصة لنقل الأجسام الثقيلة بقوة يسيرة ، وقد برهن فيه على إمكان نقل مأة الف رطل بقوة خمسمأة رطل .

(٢)

«علم المناظر»

وهو علم يتعلق بالنظر فى المواد اللطيفة لاصلاح البصر من غير التفات الى الأشعة ، وتعرف فيه أحوال الباصرة والمبصرات واختلافها فى كمياتها باعتبار قربها وبعدها عن الناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وحال ما يتوسط بين الناظر والمبصرات وعلل ذلك .

(٣)

«علم المرايا»

وهو علم يتعلق باحوال الأشعة من حيث الإنعكاس للوصول الى إرتسام شيء فى شيء ، وتعرف فيه أحوال الخطوط الشعاعية المنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها ، وكيفية صنع المرايا المحرقة بانعكاس أشعة الشمس عنها بتدبير سطوحها المقعرة والمحدبة وكيفية المحاذات.

(٤)

« علم المساحة »

وتعرف فيه كيفية إستخراج المقادير المجهولة بآلات معينة وتعديل الخطوط والمقادير ويستعلم فيه ما فى الكم المتصل القار من أمثال الواحد الخطى أو أبعاضه او كليهما ان كان خطاً أو أمثال مربعه كذلك ان كان سطحا أو أمثال مكعبه كذلك ان كان جسما .

(٥)

« علم استنباط المياه »

ويعرف منه كيفية إستخراج المياه والمايعات الكامنة تحت الارض واظهارها .

« ٦ »

« علم مراكز الاثقال »

وهو يبحث عن معرفة مركز ثقل الجسم المحمول (ومركز الثقل) حد فى الجسم يتعادل بالنسبة الى الحامل .

« ٧ »

« علم نقل المياه »

وتعرف فيه كيفية شق الأنهار وسدها وإحداث القنوات .

«٨»

«علم المعاقد»

وقد يقال له (علم عقود الأبنية) وتعرف فيه كيفية إقامة الأبنية وأوضاعها وإحداث المدن .

«٩»

(علم الالات الحربية)

وهو علم الاحتيال على بلوغ المآرب من طريق القهر والغلبة وتعرف فيه كيفية ايجاد الأدوات الحربية وإختراع الآلات التي بها يحرز النصر في الحروب .

(١٠)

(علم المزاول)

ويقال له (علم البنكامات) وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المقدرة للزمان ، ومن نتائج هذا العلم ما ذكره (سيديو) الفرنسي في كتابه (تأريخ العرب) (ص ٢١٤) :

أن في زمن الفاطميين في مصر نبغ في سائر العلوم (أبو الحسن عباس ابن أبي سعيد عبد الرحمن ابن احمد المشهور (بابن يونس بن عبد الأعلى) فاخترع رقاص الساعة ، الدقاق ، ثم مات سنة ، ١٠٠٧ ، ميلادية أي قبل ولادة ، غليليو ، الذي ينسب اليه كشف ناموس هزات الرقاص بستة قرون . وقال الأستاذ الأمريكي ، دريبر ، في كتابه ، المنازعة بين العلم والدين ، : الفلكيون من العرب قد اهتموا ايضا بتحسين آلات الأرصاد

وتهذيبها ، وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفة الأشكال والساعات المائية ، والسطوح المدرجة الشمسية ؛ وهم اول من استعمل البندول « الرقاص » لهذا الغرض اﻫ

(١١)

(علم الالات الروحانية)

وفيه تعرف كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ؛ « وفائدته » ترويض النفس بغرائب هذه الآلات كالسرج القطارة وقدحي العدل والجور ، وسماه « الخوارزمي » « جام العدل » (١) .

---

(١) وقال في وصفه : إناء يعمل ويركب فيه انبوبة وتكون العليا مثقوبة وأسفل الأناء مثقوب ، فان كان ما فيه من المايع دون رأس الأنبوبة السفلى ثبت واذا علی انصب المايع من الثقب الذى فى أسفل الأناء ولم يبق منه الا مقدار ما يبقى من الأنبوبة اﻫ وقال غيره : إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة يلصق احد جانبيها بأسفل الأناء ويكون جانبها الآخر الى اعلاه ثم تركب أنبوبة اخرى بمثابة غمد يحيط بالأولى ويسد جانبها الذى يلى الفوق ويفتح جانبها الذى فى قرب من أسفل الأناء فان كان ما فيه من الماء دون رأس الانبوبة الأولى ثبت وإذا زيد فيه مقدار مثقال فى الأنبوبة الثانية إنصب الماء من الأنبوبة الأولى ويجذب بعضه بعضا حتى لا يبقى فى الأناء شيء اﻫ

« ومن هذه الآلات » إبريق يعمل ويركب عليه صحيفة ملصقة به ويجعل فى داخله أنبوبة مسدودة الجانبين ملصقة بالصحيفة ثم تثقب الصحيفة من وسطها وتدخل من الثقب أنبوبة أخرى لها منفذ الى أسفله وتتصل من-

(١٢)
(علم الاوزان والموازين)

ويبحث فيه عن تعديل ما تعرف به المقادير

١٣ - علم إحداث الحصون .

١٤ - علم صناعة التصوير .

١٥ - علم الحيل المتحركة .

١٦ - علم المثلثات .

التقسيم يح

[١] معرفة نسب المقادير [٢] تحرير المناظر [٣] تربيع الدائرة [٤] تحرير مباحث المفروضات [٥] تحرير مباحث المأخوذات [٦] تحرير مباحث الأشكال الكروية [٧] معرفة مساحة الشكل البسيط والكروى [٨] خواص الخطوط المتوازية واعراضها الذاتية [٩] الكرة والأسطوانة وتكسير الدائرة [١٠] مباحث انعكاس الأشعه وانعطافها .

ـ الجانب الأعلى بالأنبوبة الأولى ثم تركب عليها أنبوبة وسيعة اخرى لا يزيد طولها على نصف طول الأنبوبة الأولى فاذا صب فيه ماء يقبل مقداراً يسعه ما دام الصب مستمراً وان انقطع الصب فى الأثناء ثم أعيد فلا يقبل بعد الانقطاع شيئاً أصلا .

(كلمة الختام)

هذا آخر ما أردناه فى الجزء الأول ؛ وسوف تبرز لك سائر الأجزاء (بعون الله تعالى) حافلة بمباحث الفلسفة العالية ، حاشدة بمقاصد العلوم السامية ، على طرز لم يعهد ، وطور لم يسبق — وما سبق برهان ما سيجىء — وكلها حلقات متصلة ؛ وعرى مرتبطة ، يستدعى بعضها بعضا ، ويتوقف بعضها على بعض ، جديرة بأن تطالع فى تدبر وروية ، وهذا الجزء فى أوائله بل وتمامه كعنوان لما تتضمنه تلك الأجزاء ، أو كدليل يرشد الزائر إلى أقسام المتحف الحافل بطرف مفاخر العرب والمسلمين ، أعاد الله تعالى اليهم ماضى مجدهم وعزهم وعظمتهم .

وليس ذلك على الله بعزيز .

دروس الفلسفة

تأليف

الامام الأكبر فيلسوف الاسلام الأشهر

الشيخ عبد الكريم الزنجاني

الجزء الثاني

الناشر

الفاضل الوجيه الكبير السيد محمد سعيد آل ثابت

الطبعة الثانية

مطبعة الغري الحديثة في النجف تلفون ٦٨٢

١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يؤتى الحكمة من يشاء ، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء محمد وآله البررة الأزكياء ، (وبعد) .

(الدرس الثاني)

تعريف الفلسفة

(تمهيد) قال المعلم الثانى (أبو النصر الفارابى) : إسم (الفلسفة) يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم (فيلسوفيا) ومعناه (إيثار الحكمة) ، وهو فى لسانهم مركب من (فيلا) ومن « سوفيا » فقيلا الإيثار ، وسوفيا الحكمة .

و « الفيلسوف » مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفوس » فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه « المؤثر للحكمة » ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل القصد من حياته وغرضه من عمره الحكمة . اهـ

وشاع إستعمال إسم « الفلسفة » منذ القرن السادس قبل المسيح « ع » ، واما قبل ذلك القرن فقد كان المتداول اسم « الحكمة » وهو كان يتناول كل مجهود عقلى فى سبيل تقدم المعرفة الانسانية بحقائق الأشياء الموجودة ، وكان العالم بعلم الحكمة يدعى بأسم الحكيم « سوفيست » الى ان قال « فيثاغورس » فى القرن السادس ق م: لا حكيم الا الله وحده وانما الانسان فيلسوف « فيلسوفوس » فحسب أى « محب الحكمة » ، ومنه أخذ إسم « الفلسفة » بمعنى « محبة الحكمة » ، وأطلقت على مناهج الحكماء فى العلوم

العقلية تواضعا منهم وتحذراً من الارستقراطية العقليــة ، لأنها كالأرستوقراطية المالية لا تليق بمقام الحكماء والفلاسفة ، فراجت كلمة الفلسفة فى العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف فى مكان كلمة الحكيم منذ القرن السادس الى عصر « سقراط » لأنه ايضا أطلق على منهجه إسم « الفلسفة » .

ولكن الفلسفة فقدت فى عصر [أفلاطون] مكانها المتواضع الذى تركها فيه [سقراط] وبدأت تصعد الى منزلة [الحكمة] فاصبحت كلمتا [الفلسفة] و [الحكمة] كالمترادفتين ، كما اصبحت كلمتا [الفيلسوف] و [الحكيم] كالمترادفتين ، ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة فى العلوم الألهية والروحية التجردية ، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة فى العلوم الطبيعية ، واستمر هذا الترادف فى الدور الاسلامى ، وجرت عادت فلاسفة الاسلام على إستعمالها كالمترادفتــين ؛ ولكنهم أكثروا من إستعمال كلمة [الحكمة] لكونها كلمة عربية مألوفة ، بخلاف إسم [الفلسفة] الذى هو دخيل فى العربية ، ومتى استعمل لفظ الفلسفه مطلقا يراد بها [الفلسفة العامة] وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة وجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال [الفلسفه الألهيه] أو [الفلسفه الطبيعيه] أو [فلسفه الأخلاق] مثلا .

ولا يخفى أن [الحكمه] المرادفه لكلمه [الفلسفه] يراد بها ﴿ علم الحكمه ﴾ الذى به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعيات والألهيات ، وقوة العمل بالأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينه لا معنى نفس الحكمه التى هى كيفيه نفسانيه من أوصاف النفس الانسانيه . وبعد هذا التمهيد فإليك أشهر ما ذكر فى تعريف الفلسفة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى يؤتى الحكمة من يشاء ؛ والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء محمد وآله البررة الأزكياء ، (وبعد) .

(الدرس الثاني)

تعريف الفلسفة

(تمهيد) قال المعلم الثانى (أبو النصر الفارابى) : إسم (الفلسفة) يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم (فيلسوفيا) ومعناه (إيثار الحكمة) ، وهو فى لسانهم مركب من (فيلا) ومن « سوفيا » فيلا الإيثار ، وسوفيا الحكمة .

و « الفيلسوف » مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفوس » فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه « المؤثر للحكمة » ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل القصد من حياته وغرضه من عمره الحكمة . اه

وشاع إستعمال إسم « الفلسفة » منذ القرن السادس قبل المسيح « ع » ، واما قبل ذلك القرن فقد كان المتداول اسم « الحكمة » وهو كان يتناول كل مجهود عقلى فى سبيل تقدم المعرفة الانسانية بحقائق الأشياء الموجودة ، وكان العالم بعلم الحكمة يدعى بأسم الحكيم « سوفيست » الى ان قال « فيثاغورس » فى القرن السادس ق م : لا حكيم الا الله وحده وانما الانسان فيلسوف « فيلسوفوس » فحسب أى « محب الحكمة » ومنه أخذ إسم « الفلسفة » بمعنى « محبة الحكمة » وأطلقت على مناهج الحكماء فى العلوم

العقلية تواضعا منهم وتحذراً من الأرستقراطية العقليـــة ، لأنها كالأرستوقراطية المالية لا تليق بمقام الحكماء والفلاسفة ، فراجت كلمة الفلسفة فى العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف فى مكان كلمة الحكيم منذ القرن السادس الى عصر « سقراط » ، لأنه ايضا أطلق على منهجه إسم « الفلسفة » .

ولكن الفلسفة فقدت فى عصر [أفلاطون] مكانها المتواضع الذى تركها فيه [سقراط] وبدأت تصعد الى منزلة [الحكمة] فاصبحت كلمتا [الفلسفة] و [الحكمة] كالمترادفتين ، كما اصبحت كلمتا [الفيلسوف] و [الحكيم] كالمترادفتين ، ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة فى العلوم الألهية والروحية التجردية ، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة فى العلوم الطبيعية ، واستمر هذا الترادف فى الدور الاسلامى ، وجرت عادت فلاسفة الاسلام على إستعمالها كالمترادفتـــين ؛ ولكنهم أكثروا من إستعمال كلمة [الحكمة] لكونها كلمة عربية مألوفة ، بخلاف إسم [الفلسفة] الذى هو دخيل فى العربية ، ومتى استعمل لفظ الفلسفه مطلقا يراد بها [الفلسفة العامة] وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة ويجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال [الفلسفه الألهيه] أو [الفلسفه الطبيعيه] أو [فلسفه الأخلاق] مثلا .

ولا يخفى أن [الحكمه] المرادفه لكلمه [الفلسفه] يراد بها ﴿ علم الحكمه ﴾ الذى به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعيات والالٰهيات ، وقوة العمل بالاخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدينه لا معنى نفس الحكمه التى هى كيفيه نفسانيه من أوصاف النفس الانسانيه . وبعد هذا التمهيد فإليك أشهر ما ذكر فى تعريف الفلسفة .

(١)

تعريف الفلسفة المنسوب الى سقراط

أ ــ الفلسفة هى البحث العقلى عن حقائق الأشياء المؤدى الى الخير

ب ــ هى البحث عن الكائنات الطبيعية ، وجمال نظامها ، ومبادئها، وعلتها الأولى .

(٢)

تعريف الفلسفة المنسوب الى أفلاطون

أ ــ الفلسفه هى البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول .

ب ــ هى معرفة حقيقة الحقايق بالبحث عن سر التناسق العام فى العالم الموجود .

ج ــ هى علم له شرف الرئاسه على جميع العلوم وفيه تثبت مباديها .

د ــ هى معرفة الحقيقة المطلقة بالبحث عن حقايق الأشياء .

(٣)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الرواقيين

الفلسفة معرفة الإلهيات والانسانيات والحقايق الكونية .

(٤)

تعريف الفلسفة المنسوب الى المعلم الأول (أرسطاطاليس)

أ ــ الفلسفة هى العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها .

ب ــ هى معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الاولى.

(٥)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة (الأبيقورية)

أ — الفلسفة هى النشاط العلمى والعملى الذى يحقق السعادة فى الحياة .

ب — هى علم يقتدر به على العمل لإسعاد الانسان فى هذه الحيـاة .

(٦)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الكلبيين

الفلسفه علم السعادة فى الحياة والعمل لتحقيقها .

(٧)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الأستوئيسيين

أ — الفلسفه هى السعى النظرى الى النشاط العملى فى الحياة .

ب — الفلسفه هى فن تطبيق كل نافع فى الحياة .

(٨)

تعريف الفلسفة فى العصر المسيحى

أ — الفلسفه تفسير الظواهر الطبيعيه وخواص الأشياء بمـا لا يتنافى مع الوحى .

ب — إيضاح أسرار الكائنات بما لا يتنافر مع الوحى .

ج — هى المعرفه الدنيوية .

(٩)

تعريف الفلسفة عند الفارابى

الفلسفه هى العلم بالموجودات بما هى موجودة .

(١٠)

تعريف الفلسفة عند (ابن سينا)

أ الحكمه إستكمال النفس الإنسانيه بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعمليه على قدر الطاقه الإنسانيه .

ب — . هى كمال نفس الإنسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة فى النظريات والعمليات (١) .

ج — . هى أفضل علم بأفضل معلوم .

د — . هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها .

هـ — . هى العلم بالأسباب الأولى للكل .

و — . الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه قبله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للغاية القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

(١١)

تعريف الفلسفة عند (ابن رشد)

الفلسفة هى النظر فى الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .

(١٢)

تعريف الفلسفة عند أصحاب إخوان الصفا

الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقايق الموجودات بحسب الطاقة البشرية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

---

(١) : جعل إبن سينا نفس العمل فى الحكمة العملية غاية للفلسفة .

(١٣)

تعريف الفلسفة عند صاحب المطالع

الفلسفة علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية .

(١٤)

تعريف الفلسفة عند الشريف الجرجانى

الحكمة الإتيان بالأفعال على ما ينبغى .

(١٥)

تعريف الفلسفة عند (صدر المتألهين)

أ الفلسفة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنسانى .

ب الحكمة نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالبارى .

(١٦)

تعريف الفلسفة عند الفيلسوف السبزوارى

أ ـ الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى .

ب . هى علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية .

(١٧)

تعريف الفلسفة عند قطب الفلاسفة

الحكمة خروج النفس الإنسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل (١) .

(١٨)

تعريف الفلسفة عند شارح العرشيه

الحكمه إستكمال النفس الانسانية بمعرفه حقائق الأشياء على ما هى عليه بقدر الطاقه البشرية والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد .

(١٩)

تعريف الفلسفة عند شارح الفصوص

الحكمة علم بجميع الأحوال التى موضوعاتها الحقائق الخارجيه على وجه تكون تلك الحقائق عليه فى حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تفى به الطاقه الإنسانيه :

(٢٠)

تعريف الفلسفة عند (ديكارت)

أ الفلسفه هى العلم العام بجميع العلوم :

ب الفلسفه هى معرفه العناصر الأساسيه من كل علم :

ج — « هى معرفه الكائن الجدير بالكينونة :

(١) اعترض على هذا التعريف شارح الفصوص بأنه تعريف لنفس الحكمة من الأوصاف النفسية لا لعلم الحكمة .

(٢١)

تعريف الفلسفة عند (باكون)

الفلسفة هى المعرفة الإنسانية الناشئة عند العقل

(٢٢)

تعريف الفلسفة عند (هوم)

الفلسفة دراسة الطبيعة الإنسانية

(٢٣)

تعريف الفلسفة عند (جون كوك)

الفلسفة دراسة العقل البشرى

(٢٤)

تعريف الفلسفة عند (كونديلاك)

الفلسفة دراسة الاحسان الإنسانى

(٢٥)

تعريف الفلسفة عند (كانت)

أ - الفلسفة علم القوانين التى تنكشف للباحث عنها أثناء قيامه بعملية نقد العقل .

ب - الفلسفه- هى معرفه حقائق المعانى المدركة بالعقل :

ج - « هى ما يمكن أن يعرف وما يجب أن يعمل :

د - « هى المعرفه العقليه الناشئه من المعانى المدركة بالعقل

ه - « هى علم العلوم: (وقدوافقه على هذا التعريف) «فيش ،

(٢٦)

تعريف الفلسفة عند (فيشته)

الفلسفه فن المعرفه

(٢٧)

تعريف الفلسفة عند (هيجل)

الفلسفه معرفه الحقائق الثابته

(٢٨)

تعريف الفلسفة عند فلاسفة الغرب فى العصر الحاضر

الفلسفه معرفه المبادىء الأولى

ولا يخفى أن بعضا من هذه التعاريف يناسب الفلسفه النظرية فحسب، وبعضا آخر يناسب الفلسفه العمليه فقط، وبعضها يناسب الأولى من بعض نواحيها .

والأولى تعريف الفلسفه بأنها :

علم يبحث فيه عن أحوال حقائق الموجودات ومبادئها لإستكمال النفس الانسانيه فى جانبي العلم والعمل بقدر الطاقه الانسانيه .

الدرس الثالث

موضوع الفلسفة

(أ) إن الفلاسفه لما حاولوا معرفه حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقه البشرية وكانت تلك الأحوال والحقائق متكثرة وكانت معرفتها متعسرة ؛ تصدى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فوضعوا حقائق الأشياء

أنواعا وأجناسا وغيرها ، كالإنسان ، والحيوان ، والوجود ، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأثبتوها بالأدلة والبراهين القاطعة فحصلت لهم قضايا مكتسبة محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق ، سموها بالمسائل ،وأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بواحد من تلك الأشياء ودونوها على حدة وعدوا مجموعها علماً واحداً خاصا يفرد بالتدوين والتسميه والتعليم ، نظراً الى ما لتلك الطائفه من المسائل والأحوال — على كثرتها وإختلاف محمولاتها — من الاتحاد من جهه الاشتراك فى ذلك الشيء الذى سموه موضوعا لذلك العلم ، لأن موضوعات مسائل العلم راجعة اليه لوجوب أن يكون موضوع كل مسألة من مسائل العلم إما نفس موضوع العلم أو جزءاً له أو نوعا منه أو عرضاً ذاتياً له .

فصارت كل طائفة من الأحوال والمسائل بسبب تشاركها فى الموضوع العام علماً منفرداً ممتازاً فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر مغاير لموضوع العلم الأول بالذات أو بالاعتبار ؛ فتمايزت العلوم فى أنفسها بموضوعاتها تمايزاً أصلياً وأولياً ، وهذا التمايز مما لا بد منه مع جواز إمتياز العلوم بشيء آخر من جهات الوحدة في تلك الأحوال والمسائل ، لأن مسائل العلم قد تتحد من جهة أخرى غير الموضوع كالغاية ، والمنفعة ، والشرف ، والمرتبة والواضع ، ويؤخذ لتلك المسائل من بعض تلك الجهات تعريف يفيد تصورها إجمالا ومن حيث أن لها وحدة ، فيكون ذلك التعريف حداً للعلم إن دل على حقيقة ذلك المركب الاعتبارى كما يقال : هو علم يبحث فيه عن كذا . . . ، أو علم بقواعد كذا . . . ، وإن لم يدل على حقيقته فرسم كما يقال : هو علم يقتدر به على كذا . . . ، أو علم يحترز به عن كذا . . . ، أو علم يكون آلة لكذا . . . ، ولكن التمايز الذى يحصل

بهذه الجهات تمايز عرضى وثانوى لأن موضوع العلم هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظراً الى ذات المسائل وأما جهات الوحدة المذكورات فهى بمثابة الآثار والمعلولات لوحدة الموضوع ، ولهذا قالوا : تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات باختلاف الحيثيات وجعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضا بحسب الموضوع وقالوا : ان موضوع أحد العلمين إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق كعلم النحو وعلم المنطق ؛ وإن كان موضوع أحد العلمين أعم من الآخر فالعلمان متداخلان كالعلم الإلهى الأعم والعلم الطبيعى ؛ وإن كان موضوع العلمين شيئاً واحداً بالذات ومتغايراً بالإعتبار كعلمى الصرف والنحو ، أو كانا شيئين متشاركين فى جنس فالعلمان متناسبان كالحساب والهندسة ، لأن العدد والمقدار وإن كانا متشاركين فى الكم ولكن البحث فى الحساب عن عوارض العدد من حيث هو عدد لا من حيث هو كم والبحث فى الهندسة عن عوارض المقدار من حيث هو مقدار لا من حيث هو كم .

وأطبقوا على إمتناع ان يكون شىء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير ما بأن يؤخذ ذلك الشىء موضوعا فى أحد العلمين مطلقا ويؤخذ موضوعا للآخر مقيداً بقيد ، أو يؤخذ ذلك الشىء فى كل واحد من العلمين مقيداً بقيد خاص وحكموا بامتناع أن يكون موضوع علم واحد شيئين من غير إعتبار إتحادهما فى جنس أو جامع يكون البحث عنهما بحسبه .

ثم لا يخفى أن هذا أمر إستحسنوه فى التعليم والتعلم لأجل التسهيل وإلا فلا مانع عقلياً من أن تعد كل مسألة علماً عليحدة ، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى الموضوع علما يفرد بالتدوين لكونها متشاركة فى أنها أحكام بأمور على أمور أخرى .

(ب) من مقدمات الشروع فى العلم معرفة موضوعه لما تقدم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها ، ولمعرفة موضوع العلم أربع صور (الأولى) تصور الموضوع من حيث ذاته ؛ (الثانية) التصديق بوجوده ، (الثالثة) تصور الموضوع من حيث وصف موضوعيته ، (الرابعة) التصديق بموضوعيته للعلم ، والصورة (الأولى) من المبادىء التصورية للعلم ، (والثانيه) جزء من العلم ، (والثالثه) من المبادىء للصورة الرابعه ، وأما الصورة (الرابعه) فانما هى من مقدمات الشروع فى العلم؛ ومن الواضح أن التصديق بأن شيئا معينا موضوع العلم المعين يتوقف على تصور مفهوم (موضوع العلم) الذى وقع محمولا فى هذه القضيه ، ولذلك وجب تصدير البحث عن موضوع العلم بتعريف موضوع كل علم بصورة عامه ؛ ولهذا قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه .

(العرض الذاتي)

ومرادهم من العرض هو المحمول على الشىء الخارج عن ذاته ؛ وفسروا العرض الذاتى بأنه : الخارج الذى يلحق الشىء ويعرضه لذاته أو لأمر يساويه عروضاً أولياً .

وهذا إصطلاح للفلاسفة أرادوا به أن يكون العرض عارضا للشىء حقيقتا وبلا واسطة فى العروض التى يعرضها العارض اولا ويعرض لذلك الشىء ثانياوبواسطتها،لا على أن هناك عروضين بل عروض واحد منسوب الى الواسطة أولا وبالذات والى ذى الواسطة ثانيا وبالعرض ومن البدهى أن هذه الحالة انما توجد فيما إذا كان للواسطه فى العروض وجود مغاير لوجود

ذلك الشيء المعروض بأن يكونا موجودين بوجودين، سواء كانا متغايرين فى الوضع (الإشارة الحسية) كما فى حركة السفينة الواسطة لحركة جالسها ؛ أو متحدين فى الوضع كسواد اللون الأسود لإتصاف الجسم الأسود بالسواد .

وأما اذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذى الواسطة ولو فى حين إعتباره لا بشرط بأن كانا موجودين بوجود واحد ، كالفصل والجنس فى التحصل وكالوجود والماهية فى التحقق مثلا فهذا القسم من الواسطة فى العروض يشابه الواسطة فى الثبوت (١) فى أنها لا تمنع من أن يكون عروض العرض الذى الواسطة عروضا أوليا فيكون العارض بهذه الواسطة عرضا ذاتيا لذى الواسطة ، لأن هذا العارض انما يعرض المعروض لأمر مساوله فى التحقق والوجود والصدق فيكون عرضا ذاتيا المعروض ، هذا إذا كان العارض من عوارض الوجود المعروض ، وأما إذا كان العارض من عوارض الماهية المعروض فالمراد بالواسطة المساوى

---

(١) المراد بالواسطة فى الثبوت فى قبال الواسطة فى العروض : الواسطة التى تكون منشأ لاتصاف ذى الواسطة بالعرض إتصافا ذاتيا بحيث لا يصح سلبه عنه سواء كانت نفس الواسطة متصفه به كوساطة النار لحرارة الماء أو لم تكن كوساطة الشمس لاسوداد وجه الإنسان مثلا ، وقد تستعمل الواسطة فى الثبوت فى قبال الواسطة فى الاثبات فيراد بها : الواسطة التى تكون علة للنسبة الايجابية أو السلبية المطلوبة فى النتيجة فى الواقع ونفس الأمر .

ويراد بالواسطة فى الاثبات : الواسطة التى تكون علة لحصول العلم بتلك النسبة ، سواء كان مطابقا للواقع أو لم تكن .

حينئذ الواسطة التى كان مفهومها مساوياً لمفهوم ذى الواسطة فى الحيثية وكانت الأثنينية والتعدد بمجرد المفهوم وحينئذ يكون العارض بتوسط هذه الواسطة عرضا ذاتيا لذى الواسطة كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا له وكذلك اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص ، ولا يجدى فى عوارض الماهية تساوى الواسطة مع ذيها فى التحقق والوجود والصدق من دون تساويهما فى الحيثية فان إنتفى التساوى فى الحيثية وإختص كل من المفهومين بحيثية تقييدية إنضمامية غير الحيثية التقييدية الإنضمامية التى للآخر كان العارض بهذه الواسطة عرضا غريبا لذى الواسطة لا عرضا ذاتيا ، حتى مع مساواتهما فى الصدق والوجود .

وأما ما يعرض الشىء لأمر أعم منه فليس عرضا ذاتيا لذلك الشىء ولا يبحث عنه فى العلم الذى دون لذلك الشىء ، لأن الأعراض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الأعم تعم الموضوع وغيره ، وهذا ظاهر فلا تكون هذه الأعراض آثاراً مطلوبة لذلك الموضوع ؛ وذلك لأن كل شىء له إستعداد مخصوص به فهو بذلك الاستعداد طالب لآثار وأغراض معينة هى المسماة بالآثار المطلوبة لذلك الشىء ولا شك أنها تكون مخصوصة به لا عامة شاملة له ولغيره ، والمبحوث عنه فى العلم هو الآثار المطلوبة لموضوعه ، إذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالإنسان مثلا من حيث هو إنسان والعرض اللاحق للإنسان بتوسط جزئه الأعم كالحيوان ليس من أحوال الإنسان وأحكامه بل هو من أحوال الحيوان ، فلا يبحث عنه فى علم الإنسان بل يبحث عنه فى علم الحيوان اذا دون له علم ، ويلزم من البحث عنه فى كلا العلمين إختلاط مسائل العلم الأدنى اذا كان ذلك الأعم

موضوعا لعلم كما فى الكرة مطلقا المتخذة موضوعا فى [علم الأكر] والكرة المتحركة دائما المأخوذة موضوعا فى [علم الكرة المتحركة] وفى [أكراوطولوقس] .

وأما العارض اللاحق للشيء بواسطه أمر أخص فهو على قسمين [الأول] أن يكون ذلك الشيء الأعم مفتقراً فى لحوق العرض له الى أن يصير نوعا متهيئا لقبول ذلك العرض وحينئذ لا بد من أن يكون المتوسط الأخص نوعا لذلك الأعم فهذا العرض يكون غريباً للأعم وذاتيا لذلك النوع كالتعجب العارض للحيوان بواسطة الإنسان والسر فى ذلك أن هذا الأخص يكون واسطة فى عروضه للأعم .

[والثانى] أن لا يفتقر الأعم فى لحوق ذلك العرض له إلى أن يصير نوعا قبل لحوقه ، فهذا العرض ذاتى لذلك الأعم وإن صار الأعم نوعا بلحوق ذلك العرض أو بلحوق تلك الواسطة الأخص كالأحوال التى تعرض الجنس بواسطة الفصل المقسم له لأنها تعرض لذات الأعم بما هو أعم ، فلا يجب كون العرض الذاتى مساويا لما هو عرض ذاتى له بل قد يكون العرض الذاتى أخص من معروضه كالفصول الذاتية فانها أعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع أنها أخص منه نعم لا يجوز أن يكون العرض الذاتى أعم من معروضه لما تقدم آنفاً .

تفسير البحث عن الاعراض الذاتية

الضابط فيما يعرض الشيء لأمر أخص أن الأخص إن كان واسطة فى العروض ومتغايرة الوجود مع ذيها فالعرض يكون غريباً للأعم

وإن كان الأخص واسطة فى الثبوت لا فى العروض فالعرض ذاتى للأعم سواء كانت نوعا للأعم أو فصلا مقسما له ، ولذلك صرحت الفلاسفة بأن المراد من البحث عن أعراض الموضوع الذاتية حمل تلك الأعراض على موضوع العلم أو على أنواعه أو على أعراضه الذاتية أو على أنواع أعراضه الذاتية ، فهى من حيث يقع البحث فيها تسمى (مباحث) ومن حيث يسأل عنها تسمى (مسائل) ومن حيث يطلب حصولها تسمى (مطالب) ومن حيث تستخرج من البراهين تسمى (نتائج) فالمسمى واحد وإن إختلفت العبارات بحسب إختلاف الاعتبارات .

(ج)

[١] موضوع الفلسفة عند سقراط : الصلاة والروابط الكلية بين الأشياء .

[٢] موضوع الفلسفة عند أفلاطون : جواهر الأشياء ، وبعبارة أخرى ، هو الكائن الحقيقى فى كل شىء .

[٣] موضوع الفلسفة عند أرسطاطاليس : هو الموجود الأساسى من حيث هو موجود ، وهذا الموجود الأساسى هو جوهر الحقيقة المطلقة فى كل كائن .

[٤] موضوع الفلسفة عند الفارابى : الموجودات بما هى موجودة

[٥] موضوع الفلسفة عند إبن سينا : الموجود من حيث هو موجود

[٦] موضوع الفلسفة عند صدر الفلاسفة : حقائق الموجودات

[٧] موضوع الفلسفة عند الفيلسوف السبزوارى : الموجود المطلق وبعبارة اخرى : الوجود المرسل الغير المقيد بخصوصية .

[٨] موضوع الفلسفة عند شارح الفصوص : الحقائق الخارجية .

[٩] موضوع الفلسفة عند صاحب المطالع : أعيان الموجودات .

[١٠] قال بعض فلاسفة الإسلام : موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً وهو الموجود مطلقا ، أو الموجود الخارجى ، وإلا لم يجز أن يبحث عن الأحوال المختصة بأنواعها ، بل موضوعها : أشياء متعددة متشاركة فى أمر عرضى هو الموجود المطلق أو الخارجى .

[١١] موضوع الفلسفة عند « باكون » هو كل ما صلح لأن يكون موضوعا للقوة الناطقة فى النفس البشرية ، أو للعقل الذى هو غير الذاكرة والمخيلة .

[١٢] موضوع الفلسفة عند « كانت » : هو الآله الذى هو أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقه والانسان الذى هو أشرف الكائنات الأرضية .

[١٣] موضوع الفلسفة عند « جون لوك » : الحوادث التجريبية

[١٤] موضوع الفلسفة عند بعضهم : الحقيقة المطلقة أو الحقيقة من حيث هى .

[١٥] قال الأستاذ « جوفروا » فى الأمازيج الجديدة . الفلسفة علم لم يحدد موضوعه .

ولا يخفى أن من جعل موضوع الفلسفة : أعيان الموجودات ، أو حقائقها الخارجية ، لاحظ أن كمال النفس الانسانية إنما هو إدراك الواجب « تعالى شأنه ، والأمور المستندة اليه فى سلسلة العلية بحسب الوجود الأصلى « أى الخارجى » ؛ ولا كمال لها معتداً به فى إدراك أحوال المعدومات ، واذا وقع بحث عن المعدومات فى الفلسفة كان على سبيل التبعية دون الاصالة

والبحث فيها عن الوجود الذهنى إستطرادى ، أو من حيث أنه نوع آخر من الوجود للأعيان .

وقد إستغنى عن هذه التمحلات من جعل موضوعها : الموجود ، أو الموجودات ، و (الأولى) أن يقال : موضوع الفلسفة الموجودات المندرجة تحت عنوان مطلق الوجود (١) .

الفلسفة الاولى

(تمهيد)

إبتدأ المعلم الأول ، أرسطاطاليس ، فى تعليمه بالفلسفة الطبيعية لأنها أقدم الأشياء بالقياس الينا ، وختم بالفلسفة الأولى ، متدرجا فى التعليم من مبادىء المحسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات ، وتبعه الأقدمون من فلاسفة الاسلام ، وهذا الوضع يلائم الدراسة الابتدائية وأما غيرها ، كهذه الدروس ، فالأنسب لها منهاج المتأخرين من الفلاسفة الذين ابتدأوا فى التعليم والتأليف بالفلسفه الأولى ، لأنها علم ما قبل الطبيعة

---

(١) ليس الاطلاق قيداً لمطلق الوجود وانما هو قيد لقسمه الذى هو الوجود المطلق ، وهذا نظير مطلق المفعول فى علم النحو الذى هو المقسم للمفاعيل الخمسة التى منها المفعول المطلق ، وهذه العبارة تتضمن إعتراضا على من جعل موضوعها ، الوجود المطلق ، فان لازمه أن لا يجوز البحث فى الفلسفة عن الأحوال المختصة بأنواعه ، ويجب حينئذ أن تقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بكل فرد فرد من الموجودات لكى لا تكون من الأعراض العامة الغريبة .

وتبحث عن أقدم الأشياء في الوجود بالقياس الى نفس الأمر ، وختموا بالفلسفة الطبيعية ، ليوافق الوضع الطبع ، ومباحث الفلسفة الأولى الأصلية أربعة حسبما تقدم ذكره في الدرس الأول في التقسيم « يا » .

المبحث الاول
الامور العامة

وهي نعوت كليه تعرض الموجود بما هو موجود من غير أن يتخصص بكونه طبيعيا أو تعليمياً وتعم جميع الموجودات أو أكثرها ، كالوجود ، والوحدة ، والعلية ، والشيئية ، والإمكان ، وأمثالها ، ويتوقف على معرفتها إثبات سائر مباحث الفلسفه ، ولأجل ذلك قدموها على كلها في الترتيب .

الدرس الرابع
الوجود وما يرادفه في سائر اللغات

[أ] إشتهر عند الفلاسفة أن : كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود ؛ ومعناه أن للعقل أن يحلل كل ممكن موجود في الخارج الى ماهية ووجود عارض عليها في الذهن ومتحد معها في الخارج ، وذلك لأن العقل يحكم بأن كل ممكن معلول لعلة ؛ وأن المعلول لا يمكن أن يكون مكافئاً لعلته في درجة الوجود اذ ليس احد المتكافئين اولى بالافاضة من الآخر فيلزم الترجيح من دون مرجح كما يلزم ترجيح المرجوح على الراجح لو كان وجود المعلول اكمل من وجود علته فوجب أن تكون علته أكمل وجوداً

منه ، فالعقل يحلل كل معلول الى حيثيتين [الأولى] حيثيــة الوجود و [الثانية] حيثية نقصه فى درجة الوجود بالنسبة الى علته ، وهذه الحيثية الثانية هى التى يعبر عنها بلفظ [الماهية] وهى حد الوجود ؛ وهــذه الحدود للوجودات الامكانية [أعنى حيثيات النقص فى درجه الوجود] المعبر عنها بالماهيات هى مثار الاختلاف فى الموجودات الامكانية ؛ حسب تفاوت النقص فيها ، فان هذا النقص فى وجود [العقول] المجردة عــن عنصر المادة فى ذواتها والمستغنية عنها فى أفعالها أقل من النقص فى وجود [النفوس] المجردة عن المادة فى ذواتها والمحتاجة اليها فى أفعالها . والنقص فى وجود النفوس المجردة أقل من النقص فى وجود الكائنات المادية وهو أقل من النقص فى وجود عنصر المادة ، وهذا الاختلاف فى الموجودات الناشىء من ماهياتها [أى حدود وجوداتها ودرجات نقصها] هو منشأ إختلاف آثارها ، وكلما زاد النقص الوجودى فى المعلول قلت آثارها ، إذ الآثار تترتب على الوجود المحدود ، فلو إنتفى الحد إنتفى الوجود المحدود به فتنتفى الآثار ، ولذلك نسبت الآثار الى الماهيات ؛ ونسب ترتبها عليها وتحققها الى الوجود . ومن هذه الآثار الشاملة ينتزع العقل العناوين التى تكون عناصر مفهوم جامع والتى يجاب بها عن السؤال [بما هو] عــن ذلك الممكــن الموجود ، فاذا وجد العقل فى الكائن آثار الجوهر والنمو والاحساس والحركة الارادية مثلا يأخذ منها هذه العناوين : جوهر ؛ نام ، حساس ، متحرك بالإرادة ، ويجعلها عناصر لمفهوم الحيوان فيجيب بها عن هذا السوال : الحيوان ما هو .

ولهذا قالوا : الماهية مفهوم اللفظ الذى يقع جوابا عن السؤال عن الشيء [بما هو] فاذا قيل الانسان ما هو ، وأجيب عنه بحيوان ناطق ؛

فدلول حيوان ناطق ماهية الانسان .

(وأما وجود الماهية فى الخارج) فهو تحقق الماهية وكونها بحيث تترتب عليها آثارها الخارجية ،فوجود الانسان مثلا فى الخارج كونه بحيث تظهر منه آثار الحياة والنطق .

وغير خفى أن هذا التفصيل مخصوص بوجود الممكن [وأما الوجود الواجب] الذى هو مبدأ الموجودات الامكانية وعلتها الأولى ،فهو منزه عن حيثية النقص ، لأنه الوجود الاكمل بكل ما لهذه الكلمه من معنى وليس معلولا أصلا ، فلا ماهية لواجب الوجود ، ولعلك تستطيع بمعرفة هذا البيان الموجز أن تحل كثيراً من معضلات ألغاز الفلسفة وسنفصله فى دروس مباحث الماهية .

(ب)

الاقوال والمذاهب في الوجود ثمانية

[١] قول الفلاسفة الاشراقيين : وهو أن الوجود معنى واحد وهو مدلول لفظه ومفهومه العام المطلق الذى يطلق بنحو واحد على جميع الموجودات ، من واجب الوجود وأفراد ممكنات الوجود وتكثره إنما هو باضافته الى الماهيات وباعتبار حصص الوجود [والحصة] عبارة عن الوجود المضاف الى الماهية كوجود الإنسان مثلا بشرط أن يكون القيد أى المضاف اليه خارجا عن المفهوم والتقييد أى الاضافة معتبراً فى المفهوم لا على نهج القيدية بل على نهج التقييد والمرآتية المحضة حتى لا يلزم تسلسل القيود وليس للوجود عند هـؤلاء فرد فى الخارج ولا حقيقة خارجية حتى فى واجب الوجود

فالواجب عندهم ماهية مجهولة الكنه(١) ينتزع منها مفهوم الوجود بلا علة وجهة ، والممكنات ماهيات معلومة الكنه ويفهم الوجود منها بعد إيجاد الواجب إياها .

[٢] قول بعض المستحدثين : وهو أن الوجود منحصر فى المفهوم وليس له فرد خارجى ولكنه يطلق على جميع الممكنات بمعنى واحد ويطلق على واجب الوجود بمعنى آخر .

[٣] القول المنسوب الى ذوق التأله : وهو أن للوجود مضافا الى المفهوم الواحد فرداً واحداً فى الخارج وحقيقة واحدة وراء الحصص المتكثرة بالاضافة وذلك الفرد هو واجب الوجود ، وليس الممكنات وجودات وراء الحصص وإنما موجوديتها وإطلاق لفظ الموجود عليها إما بأعتبار الحصص الوجودية وإما بأعتبار إنتسابها الى الوجود الواجب فمعنى الموجود المستعمل فى الممكنات (المنتسب الى الوجود الواجب) كالتامر واللابن والعطار بأعتبار إنتساب الموصوف بها الى مبادىء تلك المشتقات، وإختاره آية الله العلامة الحلى وقطب الدين الرازى .

(٤) القول بأن الوجود مضافا الى مفهومه الواحد أفراداً فى الخارج متعددة ولكن واحداً منها موجود خارجى قائم بنفسه وهو واجب الوجود وما سواه أمور خارجية لا موجودات خارجية ، لعدم قيامها بأنفسها كقيام واجب الوجود ، ومال الى هذا القول صاحب الشوارق والسيد الشريف ومرادهم من الأمر الخارجى ما كان الخارج ظرفا لنفسه ؛ ومن الموجود الخارجى ما كان الخارج ظرفا لوجوده .

---

(١) هذا القيد يفيد أنهم لم يقصدوا بالماهية المعنى المتعارف لها فى الممكنات ، بل أرادوا معنى (ما به الشىء هو هو) .

(٥) قول الفلاسفة المشائين : وهو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة كلها موجودة فى الخارج وهى بسائط متباينة بتمام الذات ولا تتشارك الا فى مفهوم الوجود كما ان الفصول الأخيرة يمتاز بعضها عن بعض بتمام الذات ، وكذلك الأجناس العالية ولكنها متشاركة فى المفاهيم العرضية كمفهوم الماهية ومفهوم الشىء .

(٦) قول الفلاسفة الفهلويين والمتألهين الأقدمين : وهو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة موجودة فى الخارج وهى متشاركة فى الحقيقة والسنخ ومتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأمثالها من أقسام التشكيك فللوجود بما هو وجود عندهم حقيقة خارجية واحدة تقابل الماهيات والعدم ويعبر عنها بطارد العدم بالذات ؛ وتلك الحقيقة الوجودية الواحدة ذات مراتب كثيرة متفاوتة بالتشكيك (أى التفاوت فى صدق إسم الوجود عليها) وكل واحدة من تلك المراتب بسيطة غير مركبة مما فيه الاشتراك وما به الامتياز مع إمتياز بعضها عن بعض لأن ما به إمتياز بعض تلك المراتب عن بعض من سنخ ما فيه إشتراكها وهو شيئية الوجود ، كمراتب الأعداد المتشاركة فى الكم المنفصل والمتمايزة به ؛ وكالخطين الطويل والقصير المتشاركين فى الامتداد الطولى والمتمايزين به ؛ وكالنور الشديد والنور الضعيف المتشاركين فى الظهور والمتمايزين به .

(٧) قول الصوفية : وهو أن للوجود فرداً خارجياً وحقيقة عينية وراء المفهوم والحصص ولكن الوجود بل الموجود واحد : وأرجعه بعض الفلاسفة الى القول الثالث ، ومنهم من فسره بما يرجع به الى القول السادس ، (وقد يقال فى توجيهه) أن الوجود الحقيق هو المصداق بالذات الذى

ينتزع منه مفهوم الوجود مع عزل النظر عن جميع ما يغايره من الحيثيات التقييدية والتعليلية ويحمل المفهوم عليه كذلك بلا حيثية تعليلية ولا تقييدية حملا بالضرورة الذاتية بل بالضرورة الأزلية والموجود بهذا الوجود واحد شخصي وإن كانت الوجودات كثيرة ومتفاوتة بالتشكيك والموجودات أيضا متعددة وكثيرة كثرة واقعية ، ولكن لا ينتزع مفهوم الوجود منها ولا يحمل عليها إلا بالحيثية التعليلية أو التقييدية فليس شيء منها مصداقا بالذات لمفهوم الوجود (وقيل أيضا في توجيهه : أن الوجود بل الموجود واحد في نظر السالك العارف المشاهد للأشياء على نحو المرآتية مع ملاحظة الكثرة والمواظبة على الشرائع وأحكامها . وليس مرادهم وحدة الوجود والموجود الموهمة للاتحاد والحلول .

(٨) قول الأشاعرة من المتكلمين : وهو أن للوجود معان متعددة حسب تعدد ما يطلق عليه ويضاف اليه ووجود كل شي عينه مفهوما فوجود الانسان مثلا بمعنى الحيوان الناطق وهكذا فالوجود عندهم مشترك لفظي .

(ج)
حقيقة الوجود

لعلك شعرت من تفسير الماهية المار ذكره آنفا أن الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو مصداق لمفهوم الوجود ، وأما حده ، أي الماهية ، فهو تابع للوجود المحدود في الموجودية ، فعرفت من ذلك أن للوجود مصداقا في الخارج هو الوجود الحقيقي وهو حقيقة الوجود ، ومنه ينتزع مفهوم الوجود ، والآن نزيدك توضيحا

فنقول : ليس الوجود منحصراً فى المعنى المصـــدرى النسبى والمفهوم الإعتبارى الإنتزاعى الذى يقال له ، الوجود الإثباتى ، والذى هو من المعقولات الثانية التى لا يكون فى الأعيان ما يطابقه بالإستقلال بل له سوى هذا المفهوم مصداق حقيق هو حقيقة الوجود ، وسيأتى فى مبحث أصالة الوجود أنه الأصل فى التحقق والموجودية ، برهانه ، أن تحقق كل معنى ومفهوم فى الخارج عبارة عن حمله على حقيقته التى يصدق عليها ذلك المفهوم صدقا بالذات وبها تترتب عليه آثاره وأحـــكامه ، فان مفهوم الإنسان مثلا ليس بالإنسان الذى تترتب عليه آثار الإنسانية من النطق والضحك والكتابة وأمثالها ، وليست تلك الحقيقة مفهوم الانسان منضما اليه مفهوم الوجود المصدرى والكون النسبى الذى ليس له تحقق فى الخارج ، إذ المفهوم لو كان يمكن أن يصير منشأ لترتب آثار الانســانية لكان مفهوم الانسان أولى بذلك فلا بد فى ترتب آثار الانسان مثلا عليه من أمر ليس من سنخ المفاهيم وجنس المعانى وهو المراد بحقيقة الوجود ومصداقه ؛ فظهر أن كل مفهوم يصير ذا حقيقة بالوجود فيكون الوجود أولى بذلك ، بل كل حقيقة من حقائق الأشياء يكون مصداقا لمفهوم الحقيقة أولاً ثم باعتبار إضافته اليها يصير مصداقا لها ، وحاصل هـــذا البرهان ، على نظم القياس هكذا : الوجود ما به يصير كل شىء ذا حقيقة وكلما به يصير كل شىء ذا حقيقة أولى بان يكون ذا حقيقة ، ينتج ، أن الوجود أولى بأن يكون ذا حقيقة وقد مر بيان الصغرى والكبرى جميعاً والإنتاج بدهى مستغن عن البيان .

(د)

الوجود موجود

إختلف القائلون بأن لمفهوم الوجود حقيقة فى أن مفهومه هل يحمل على حقيقته ؟ ويقال حقيقة الوجود موجودة أم لا بل الوجود هو وجود الشيء والموجود هو ذلك الشيء ، والحق ، أن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة ، ولكن الماهية موجودة بإفاضة وجودها من العلة فهى موجودة بوجودها تبعا والوجود موجود بإفاضة نفسه من العلة ، فهو موجود بنفسه لا بذاته ، وهذا معنى قول الفلاسفة : الماهية تحتاج فى الموجودية الى حيثية تعليلية والى حيثية تقييدية ولكن الوجود يحتاج فى الموجودية الى حيثية تعليلية فقط ولا يحتاج الى حيثية تقييدية ، لأنه موجود بنفسه لا بوجود آخر كالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فى نفس الأمر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته .

ولا محصل لما قاله السيد الشريف وارتضاه المحقق اللاهجى : من أن وجود الماهية أمر خارجى وقع الخارج ظرفا لنفسه وليس موجوداً خارجياً لأن الموجود الخارجى هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده وليس للوجود وجود آخر كما أن للضوء ضوء فى نفسه وليس مضيئا فى نفسه : ثم قال ولا يلزم من هذا إرتفاع النقيضين (١) لأن إرتفاع النسبة وسلبه اللذين هما

---

(١) يعنى أن الوجود ليس بمعدوم بالضرورة فلو لم يكن موجوداً لزم إرتفاع النقيضين ، ومحصل جوابه أن ذلك انما يلزم فيما كان الخارج ظرفا لوجوده كالماهية ، لا فيما كان الخارج ظرفا لنفسه كالوجود .

النقيضان عن النسبة بإرتفاع النسبة ليس بمستحيل كما فى هذا المقام ؛ وإنما المحال إرتفاعهما عن النسبة مع تقررها ، انتهى ملخصا ، والجواب عنه إجمالا أن الخارج ليس من قبيل الظروف والأمكنة ، والوجود الخارجى هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره الخاصة ، والموجود فى الخارج هو الشيء الذى تترتب عليه آثاره الخاصة ؛ ولا ريب فى أن الوجود موجود بهذا المعنى إذ يترتب عليه أثره الخاص الخارجى وهو كونه منشأ لترتب آثار الماهية الموجودة به عليها ، ولا يمكن ان يكون المنشأ لذلك نفس الماهية لأن ذلك يستلزم ترتبها عليها فى الذهن أيضا ؛ ولا مجال لتوهم أن الوجود الذهنى مانع فى الذهن عن ترتب الآثار لأن الضرورة قاضية بأنه كما يجب أن يكون المؤثر فى الوجود الخارجى موجوداً فى الخارج كذلك المانع من الأثر الخارجى يجب أن يكون خارجياً فلا يصلح الوجود فى الذهن لأن يكون مانعا من الأثر الخارجى .

(هـ)

أحكام الوجود

إن لمفهوم الوجود أحكاما مختصة به ، كالبداهة ، والاشتراك ، والزيادة على الماهية ذهنا ؛ ولحقيقة الوجود أحكام مخصوصة بها كالإصالة فى التحقق ؛ والإصالة فى الجعل ، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصورها ، ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما ؛ كالإستغناء عن التعريف ، ولكن مفهومه غنى عن التعريف لبداهته ، وحقيقته غنية عن التعريف لإستحالة تصورها ، وذلك لأن تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى الذهن مطابقا لما فى العين ، وهذا يجرى فيما عدا الوجود

من المعانى والمهيات الكليه التى توجد تارة بوجود عينى أصيل به تترتب عليها آثارها الخارجيه وأخرى بوجود ذهنى ظلى لا تترتب عليها آثارها مع إنحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين ، وليس للوجود ماهيه فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع إنحفاظ ماهيته خارجا وذهنا ، فليس لكل حقيقه وجودية إلا نحو واحد من الحصول وهو الحصول فى الخارج وليس للوجود وجود ذهنى وما ليس له وجود ذهنى ليس بكلى ولا جزئى (١) ولا عام ولا خاص ، فهو فى ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له وليس هو جنسا لشىء ولا فصلا له ولا نوعا ولا عرضا عاما ولا خاصا .

(و)

بداهة الوجود

الأمور النظرية تصورية كانت أو تصديقيه تكتسب من الأمور البدهيه والبدهيات على إختلاف درجاتها فى البداهه تنتهى إلى ماهو أبدهها وذلك لما قرر فى الفلسفة من أن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهى الى ما بالذات ، وسند ذلك أنه لا ينقطع صحه السؤال من العقل حتى ينتهى الى الذاتى فيتضح الحال ، وينقطع السؤال ، فالبراهين ومباديها التصديقيه يجب أن تنتهى الى قضيه بدهيه عند العقل هى مبدأ المبادىء التصديقيه ، وهى : أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وكذلك الأقاويل الحقه الأوليه تنتهى عند التحليل الى القول : بأنه لا واسطة بين السلب والإيجاب ، وهو أول الأقاويل الحقة ، وإنكاره

(١) أى بالجزئية التى هى من عوارض المفهوم .

إنكار لجميع المقدمات والنتائج ومبنى كل سفسطة .

وتنتهى المبادىء التصورية كلها الى الوجود ، فهو مبدأ أول لها ؛ وهو بدهى التصور وغنى عن التعريف الحقيقى ، لأن المعرف الحقيقى لابد أن يكون أجلى وأظهر من المعرف ولا أظهر من الوجود ؛ ولأجل ذلك إفتتحوا الأمور العامة بالبحث عن الوجود وأحكامه وأحواله ؛ فلا يجوز أن يعرف الوجود أو الموجود تعريفاً يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بواسطة تصور أمر معلوم لأنه لا يكون إلا بالحد أو بالرسم ، ولا يمكن الحد إلا بالجنس والفصل والوجود الحقيقى بسيط لاجنس له ولافصل، ومفهوم الوجود أعم الأشياء شمولا وصدقا ولايوجد أعم منه حتى يكون جنسا له فلا جنس له وما لاجنس له لا فصل له (والرسم) يكون بالعرضى الذى هو من الكليات الخمس التى مقسمها شيئية الماهية، والوجود الحقيقى وعوارضه ليست من سنخ الماهيات ، وأيضا لا يمكن الرسم إلا بالأعرف والأظهر ، ولاشىء أعرف من مفهوم الوجود ؛ فكل ما ذكروا للوجود من المعرفات تعريف لفظى قصد منه التنبيه عليه وإخطاره بالبال ليدل عليه إسم لفظه ، وتعيين مفهومه من بين المفهومات المعلومة للنفس بواسطة شىء ، وإن كان ذلك الشىء أخفى منه ،فهو تعريف اللفظ من حيث دلالته على المعنى المعلوم للنفس وليس تعريفا حقيقياً أو إسمياً (١) .

---

(١) الفرق بين التعريف اللفظى وبين الاسمى أن التعريف اللفظى تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السامع فى الدلالة على المعنى ولا يقصد منه إفادة ماهية المعرف (بفتح الراء) وإنما يقصد منه تنبيه النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث أنه المراد باللفظ لا غيره، فهو أشبه بالمباحث اللغوية ، وسمى تعريفا على سبيل التوسع والتجوز ، والأولى أن يعبر عنه —

وقال بعض الفلاسفة : ان الوجود كسبي ، وأفرط بعض منهم حيث قال الوجود لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسباً ، ولعله أراد حقيقة الوجود إذ لا شك فى بداهة مفهومه .

(ز)

بداهة الحكم ببداهة الوجود

إختلف القائلون ببداهة الوجود فى أن الحكم ببداهته هل هو بدهى أو كسبي (والحق) أن تصور الوجود بدهى ، وأن هذا الحكم أيضا بدهى يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وإن لم يمارس طرق الاكتساب ، حتى ذهب جمهور الفلاسفة الى أنه لا شيء أعرف من الوجود وعولوا فى ذلك على الإستقراء وهو كاف فى إثبات هذا المطلوب - ان كان محتاجا الى الإثبات — لأن العقل إذا لم يجد فى معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو فى مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل قال - الرئيس إبن سينا —

— (بشرح الإسم) كما صنع الرئيس (إبن سينا) (والتعريف الإسمى) يناسب المباحث العلمية ، وكل منهما يقع جوابا عن السؤال عن الشيء بما الشارحة (وذلك) لأن كل تعريف لفظياً كان أو غيره يراد به كشف المجهول : فان كان المجهول حقيقة الشيء كان الكشف عنه تعريفا حقيقياً حداً أو رسماً وإن كان المجهول مفهوم اللفظ كان الكشف عنه تعريفا إسمياً وإن كان المجهول هو اللفظ كان كشفه تعريفاً لفظياً إلا أن فى اللفظى المنكشف بالذات وبالاصالة هو اللفظ الذى كان مجهولا من حيث الدلالة على المعنى الواضح والمنكشف بالعرض هو ذلك المعنى من حيث كونه مراداً بذلك اللفظ والأمر فى غير اللفظى على عكس ذلك .

فى (النجاة) : إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الإسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شىء اه .

وقال (فى الشفا) : ان الوجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى النفس إرتساما أوليآ ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها اه .

(ح)

عرف الموجود بعض الفلاسفة (بأنه الذى يكون فاعلا أو منفعلا) وعرفه آخر (بأنه الذى ينقسم الى الحادث والقديم) وقال بعضهم : أنه الذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل : وقال الفارابى (المعلم الثانى) : الموجود ما أمكنه الفعل والإنفعال (والوجود) : إمكان الفعل والإنفعال وغيره عرف الوجود : بأنه الذى يمكن أن يخبر عنه والعدم خلافه ، وعرفه المتكلمون : بالثابت العين ، والعدم ، بالمنفى العين ، ومقصودهم أنه الثابت عينه أى نفسه بخلاف الماهية لأن الثابت وجودها لا نفسها .

وتوجيه هذا التعريف : أن المشتق قد يستعمل فى الشىء الذى له مبدأ الاشتقاق كالثابت بمعنى الشىء الذى له الثبوت وقد يستعمل فى مبدأ الاشتقاق كالثابت بمعنى الثبوت لأنه الثابت بما هو ثابت فلذا صح تعريف الوجود بلفظ الثابت سيما فى التعريف اللفظى كما فى هذا المقام اذالمذكورات كلها تعريفات لفظية لأنها اوكانت حقيقية لزم الدور ، وأيضا تحتاج هذه التعريفات فى إدراكها الى مجهود أكبر من مجهود إدراك الوجود : قال الرئيس ، فى الشفا ، : وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها ؛ كالموجود والشىء والواحد وغيرها ولهذا

ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه أو ببيان شيء أعرف منها ، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا وقع فى إضطراب ؛ كمن يقول أن حقيقه الوجود يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك إلا بقياس فكيف حال من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها اهـ .

(ط)

اشتراك الوجود

ليس الخلاف بين الفلاسفة القائلين باشتراك معنى الوجود بين أنحاء الوجودات فى جميع الموجودات ، وبين الأشاعرة القائلين بأن الوجود مشترك لفظى وأن وجود كل شيء عين ماهيته ولا إشتراك إلا فى لفظ الوجود خلافا فى أن الوجود وما يرادفه فى سائر اللغات هل هى موضوعة بأزاء معان متعددة حسب تعدد الماهيات وهى عينها أو مغايرة لها تختص بها ؛ أو بأزاء معنى واحد كلى له أفراد وحصص ؟ لوضوح أن هذا البحث من وظائف اللغوى ومن مباحث اللغه وطريق إثباته منحصر فى النقـــل ، ولا يليق بالفيلسوف البحث عنه والإستدلال عليه بالأدلة العقلية ، بل الخلاف فى أن ما به تتحقق وتوجد الموجودات فى الخارج من الوجودات هل القدر المشترك بينها منحصر فى لفظ الوجود ؟ أو الوجود معنى واحد مشترك بينها يحكى عن حقيقة خارجية مشتركة ؟ ولذلك يعد هذا المبحث من أمهات المسائل الفلسفية ويتخذ منه أساس لمذهب الفلاسفة الفهلويين والمتأخرين

الأقدمين فى الوجود . والحق . مذهب الفلاسفة ؛ قال صدر الفلاسفة : كون الوجود مشتركا بين الموجودات قريب من الأوليات ، فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة مالا يجد مثلها بين موجود ومعدوم ؛ فاذا لم تكن الموجودات متشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة ، وليست هذه لأجل كونها متحدة فى الإسم ؛ حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع للموجودات إسم واحد أصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة فى الإسم أكثر من التى بين الموجودات الغير المتحدة فى الإسم ؛ بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل ؛ وهذه الحجة راجحة فى حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة فى هذا الباب ؛ وإن لم تكن مقنعة لمجادل اهـ .

والدليل على المذهب الحق (١) أن الوجود نقيض العدم بالذات ، ومعنى العدم واحد إذ لا تمايز فى العدم ، ويجب أن يكون نقيض الواحد واحداً ، وإلا إرتفع النقيضان وهو محال .

(٢) أننا نجد من أنفسنا الجزم بصحة تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا ، مع قطع النظر عن اللغات وأوضاعها ، والمقسم يجب أن يكون مشتركا بين جميع أقسامه ، لأنه مورد القسمة ، وهى عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل من إنضمام كل قيد اليه قسم ؛ وبعبارة أخرى : التقسيم ضم مختص الى معنى مشترك .

(٣) أننا إذا أقمنا الدليل على أن الحادث لا بد له من مؤثر موجود ، ونظرنا الى حادث جزمنا بأن له مؤثراً موجوداً مع التردد فى أنه

واجب أو جوهر أو عرض بـــل لو إعتقدنا بأنه واجب ثم تبدل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنه ممكن ، إرتفع الاعتقاد بانه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود ، فلو لا إشتراك الوجود معنى لإرتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع الاعتقاد بأنه واجب ، والتالى باطل فالمقدم مثله •

فثبت أن الوجود المجزوم به حال التردد فى الخصوصيات والباقى بعد زوال الإعتقاد بالخصوصية يجب أن يكون مشتركا بين الموجودات •

(وينبغى التنبيه على أمر) يعد من مهمات مباحث الفلسفة ، وهو أن لمسألة إشتراك الوجود علاقة شديدة بمبحث العلية ، ومن المقرر فى ذلك المبحث أنه لا بد فى العليةمن خصوصية فى العلة بها يكون شيء خاص علة لشيء مخصوص دون غيره من المعلولات ؛ وبها يصدر ذلك المعلول الخاص من تلك العلة المخصوصة دون غيرها من العلل ، إذ لو لم تجب الخصوصية بين العلة وبين معلولها لزم الترجيح بلا مرجح ولزم ان يصح صدور كل شيء عن كل شيء وهو ظاهر البطلان وتعبر الفلاسفة عن هذه الخصوصية بلفظ (السنخية)والسنخية بين العلة ومعلولها يتصور على وجهين (أحدهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الماء القليـــل والماء الكثير بمعنى أن يكون المعلول بحيث لو إنضم الى العلة زادت العلة فى سنخ ذاتها وإذا إنفصل عنها نقصت فتكـــون العلة حينئذ فى معرض الزيادة والنقصان ومدركة بكنه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنه ذاته وهذه العلة لا بد أن تكون من الممكنات ، وهذا إنما يصح فى العلل العرضية مثل كون نار علة لنار أخرى مثلا .

(وثانيهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخيه بين الصورة وبين ذيها بمعنى أن لا يكون المعلول بحيث يلزم من إنضمامه الى العلة اوعدم

إنضمامه اليها زيادة او نقصان للعلة من حيث كالها فترجع السنخية بهذا المعنى الى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة لأن هذه السنخية لا تزيد على أنها مشابهة صورية فصورة الانسان فى المرآة مثلا ليس بإنسان بحسب الحقيقة ولكنها بحسب الصورة ولذلك لا يؤدى إدراك تلك الصورة الى إدراك حقيقة الانسانية ، ومع ذلك فالانسانية حاصلة للصورة بنحو الضعف ولذى الصورة على نحو الشدة ومشتركة بينهما وكلاهما متشاركان فيها ، ويمتاز كل واحد منهما عن الآخر بعنوان غير الانسان، وذلك أن احدهما صورة والآخر ذو الصورة ، فمعنى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة أن العلة حينئذ تكون حقيقة من المعلول ، ولكن المعلول يكون شأناً من شؤونها وطوراً من اطوارها وظلالها وحاكياً عنها ، فيكون إشتراكهما فى السنخ والحقيقة عين إفترافهما بهما ، فبملاحظة الاشتراك بين وجود العلة وبين وجود المعلول يحكم بكون الوجود مشتركا معنويا بينهما ، وبملاحظة إفتراقهما يحكم بكونه مشتركا لفظيا (لا بالمعنى الذى قال به الأشعرى لأنه باطل) ولا غرو فى ذلك ، لأن الإشتراك اللفظى بمعنى أن يكون وجود كل ماهية عينها مع البينونة فى الوجود الخارجى أو أعتبارية الوجود ممتنع ، وسيأتى برهان إمتناعه فى مبحث اصالة الوجود ، وأما مع التوحيد فى الوجود الخارجى فهو حق حقيق بالقبول ، ولا تنثلم به وحدة حقيقة الوجود ، بل تتأكد ويستنير التشكيك والتفاوت فى مراتبها ، وهذا المقام جدير بالتدبر العميق كى لا يزعم أن الفلاسفة وقعوا فى حضيض التناقض ، وتنوره المراجعة الى ما سجلناه فى (دروس العلية) من نظريات مبتكرة بديعة لبعض فلاسفة الإسلام فى شؤن العلة والمعلول ونواميس الأسباب والمسببات لو عرفها التأريخ لسجل أسمائهم بالنور والخلود .

(ى)

اصالة الوجود في التحقق

إتضح على ضوء المباحث المتقدمة أن للعقل أن يحلل الممكن الموجود فى الخارج الى ماهية ووجود ، ولكنه فى عين الحال يحكم بأن نسبة الوجود الى الماهية فى الخارج إتحادية ، بمعنى أنه ليس لهما فى الخارج هويتان متغايرتان كما هو الحال فى الجسم والبياض مثلا ؛ فان هوية البياض فى الخارج ليست عين هوية الجسم ، لأن البياض قد ينعدم وتبقى هوية الجسم على حالها ، ولذلك كانت نسبة البياض الى الجسم نسبة إنضمامية لا إتحادية ، وليست نسبة الوجود الى ماهية الإنسان مثلا من هذا القبيل ، لأن ما هو هوية الإنسان فى الخارج ليس مغايراً لما هو هوية وجوده بأن يكون فيما هو مصداق الإنسان فى الخارج كزيد مثلا أمران : أحدهما بإزاء الوجود والآخر بحذاء الإنسان فان ما يصدق عليه أنه إنسان هو بعينه ما يصدق عليه أنه موجود بل لا يكون زيد مثلا فرداً خارجياً للإنسان إلا اذا كان فرداً للموجود ومثل هذين المتحدين (أعنى الماهية والوجود) لا يمكن أن يكونا متأصلين فى الوجود والموجودية والا كانت النسبة بينهما إنضمامية لا إتحادية وهذا خلاف المفروض فى حكم العقل ولذلك لم يقل أحد من الفلاسفة بإصالتهما معاً فى التحقق اذ لو كانا اصليين لزم أن يكون كل شيء خارجى شيئين متباينين ولزم التركيب الحقيقى فى الصادر الأول ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية ولزم عدم انعقاد الحمل بينهما فلا بد أن يكون المتأصل فى التحقق واحد منهما فقط ويكون الآخر تابعا له فى التحقق وليس من الممكن أن يكون ذلك المتأصل فى الخارج هو الماهية لما

تقدم فى تفسيرها من انها عبارة عن حد وجود المعلول ونقصه عن وجود علتـه والنقص عدم لا يمكن ان يكون فائضا من العلة الموجـودة بالذات لعدم السنخية المعتبرة فى العلية ولأن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد فكل موجود فى الخارج جزئى يمتنع صدقه على كثير وكل ماهية (ومفهوم) لا تأبى فى نفسها عن الحمل على الكثير فلا تكون الماهية فى نفسها جزئية إذ لو كانت جزئية يلزم أن يكون شىء واحد من جهة واحدة جزئياً ممتنع الصدق على كثير وكلياً جايز الحمل على الكثير وهذا محال فلا بد لحصول الماهية فى الخارج من أمر غيرها يتحد معها حتى توجد وتتشخص به وذلك الأمر إن كان من سنخ المفاهيم والماهيات كان كلياً وضم كلى الى كلى آخر لا يفيد الشخصية والجزئية فوجب أن لا يكون من سنخ المفاهيم والماهيات بل يكون متشخصاً بذاته ومتعينا بنفسه وموجوداً بذاته وهذا هو الذى نسميه الوجود وهو المطلوب تأصله فاتضح أن حقيقة الوجود التى هى مصداق مفهومه هى المتأصلة فى الموجودية والتحقق الخارجى وأما الماهيات فهى أمور اعتبارية إنتزاعية ومعنى وجودها فى الخارج أن ما تنتزع هى منه — أى أنحاء الوجودات — موجود فى الخارج .

ومن هذا البيان ظهر أن التشخص يساوق الوجود وأنهما متصادقان (أى ما به تتشخص الماهية هو الوجود) حسبما إختاره المعلم الثانى أبو النصر الفارابى .

ومن إثبات اصالة الوجود فى التحقق يستفاد بسهولة اصالته فى الجعل ايضا لأن صانع العالم موجود ، وأثر الموجود الخارجى لا بد أن يكون موجوداً خارجياً ، والموجود الخارجى بذاته وبنفسه هو الوجود، وأما الماهية فهى موجودة بالعرض ومجعولة بالتبع وتابعـــة فى التحقق

الموجود وما لم يتحقق المتبوع لم يتحقق التابع ، وهذه التبعية إنما تظهر بالتحليل العقلي ، فان العقل يحلل الوجود الصادر عن الجاعل الى حيثية الوجود والى حيثية نقص فيه لما عرفت سابقاً من عدم إمكان التكافؤ بين الأثر والمؤثر في درجة الوجود ومرتبة الموجودية ، فلكل موجود من الموجودات الخارجية الإمكانية مرتبة خاصة من الظهور والوجود ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول بحسب الخارج وغاية المجد والعلو للوجود الواجبي القيومي الذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقص وقصور أصلا ، وما سواه مصحوب بالقصور الذاتي الناشيء من الإمكان الذاتي على تفاوت مراتب النقص فيها وكلما بعد المعلول عن منبع فيض الوجود كان قصوره ونقصه أشد وإمكانه اقوى الى أن ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر الى (عنصر المادة) التي يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيها ، وفعليتها محض القوة والاستعداد ، وينتهي في سلسلة الأعراض الى (الحركة) التي وجودها نفس الشوق والطلب والسلوك الى غاية على سبيل التدريج ، والعقل يحكم بأن الفائض بالذات عن العلة إنما هي الوجود وأما حيثية النقص فيه فلما كانت لازمة لحيثية الوجود كانت تابعة لها في الفيضان والمجعولية والحدوث كما كانت تابعة لها في الوجود والموجودية هذا حالها بحسب الخارج وأما بحسب الذهن وفي مرحلة الحكم فينعكس أمر التبعية لأن الماهية تحصل بذاتها في العقل فتصبح متبوعة وموصوفة ويكون الوجود صفة لها وتابعا إياها وسنوضح ما يتعلق بتحقيق هذا الموضوع في مباحث (الجعل) .

(تنبيـــه)

الخلاف فى اصالة الوجود فى التحقق او الماهية إنما هو بعد الجعل (أى الإيجاد) فمسألة اصالة الوجود أو الماهية فى التحقق غير مسألة اصالة الوجود او الماهية فى الجعل ، لأن الخلاف فى اصالة الوجود فى التحقق يتمشى حتى على القول بجواز الترجيح بلا مرجح ، والقول بالبخت والإتفاق ؛ وعلى القول بالأولوية الذاتية ؛ مع إنكار أصحاب هذه الأقوال لما يحكم به العقل بالبداهة من أن الطرفين المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ بل يمكن للحكيم الألهى البحث فى اصالة الوجود فى التحقق قبل إثبات الصانع ، لإتفاق الجميع على أن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود .

(يا)

الوجود حقيقة واحدة

متكثرة الأفراد

الوجود الحقيقى الذى هو مصداق لمفهوم الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة فى الصفات ؛ كالشدة والضعف ، والكمال والنقص ، والتقدم والتأخر ، وأمثالها ؛ عند الفلاسفة الأقدمين ، وليست له حقائق متباينة فى جواهرها ومتخالفة بذواتها ، كما زعمه جمهور أتباع المشائين .

والدليل على أنها حقيقة واحدة وجوه (١) أن مفهوم الوجود معنى واحد حسبما تقدم ذكره فى مبحث إشتراكه ، وانتزاع مفهوم واحد من الأمور المتخالفة من حيث هى متخالفة من دون جهة واحدة بينها محال

لأنه يستلزم أن يكون الواحد كثيراً والتالى باطل فالمقدم مثله ، (بيان الملازمة) أن حينئذ يكون المصداق والمحكى عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات المتكثرة .

وجعل صدر المتألهين فى بعض مؤلفاته هذا الحكم (أى عدم جواز إنتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة ومتخالفة من حيث التخالف من الفطريات .

« ٢ » أن العدم المطلق الذى يكون الوجود نقيضا له بالذات لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ولا تمايز فيه أصلا ، لأن حيثيته سلب جميع الحيثيات وسلب كل الجهات والاعتبارات ، فلو كان الوجود الذى هو نقيض بالذات له حقائق متخالفة لزم إرتفاع النقيضين وهو محال .

« ٣ » تجد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا تجده بين موجود ومعدوم ؛ ولو كان للوجود حقايق متخالفة بذواتها متباينة بأنفسها كانت نسبة بعضها الى بعض كنسبته الى المعدوم ؛ إذ لا فرق فى المباينة والمخالفة وحيث تجد الأمر على خلاف ذلك فاعلم أن الوجودات الحقيقية بما هى وجودات لا تخالف بينها بالذات والجوهر والحقيقة ، بل تخالفها إنما يكون بالوجوب والإمكان والشدة والضعف والكمال والنقص وأمثالها وليست الشدة مثلا مقومة لحقيقة الوجود فى المرتبة الشديدة فتكون المرتبة الضعيفة خارجة عن نطاق تلك الحقيقة ولا تكون من أفرادها بل الشدة مقومة للمرتبة الشديدة منها ولذلك لا يكون الضعف قادحا فى كون الوجود الضعيف فرداً لحقيقة الوجود وتقوم المرتبة الشديدة بالشدة لا يوجب التركيب فيها لأن الشدة فيها بحسب أصل الحقيقة وما به الامتياز فى الوجودات عين ما فيه الاشتراك فمراتب الوجود كلها الشديدة والمتوسطة والضعيفة بسائط

وكلها أفراد للوجود ويستنير ذلك بملاحظة النور الحسى وأن الاختلاف بين الأنوار الحسية ليس إختلافا نوعيا وفى جوهر الحقيقة النورية بل بالقوة والضعف فان المعتبر فى النور أن يكون ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره وهذا متحقق فى كل واحدة من مراتب الأشعة وكل مرتبة منها بسيطـــة والتفاوت بين الضعيف والقوى إنما هو بشدة الظهور فى القوى وليس النور الضعيف مركباً من أصل النور والظلمة لأن الظلمة أمر عدمى فما به التفاوت والإمتياز المختلفة هو الظهور الذى هو نفس ما فيه إشتراكها .

والحال فى الوجود الضعيف مثله فى النور الضعيف ،، ومثل ماهو فى الحركة البطيئة ، حيث أنها ليست مركبة من الحركات والسكنات ؛ بل هى مقدار من الإمتداد على هيأة خاصة .

والحاصل أن لحقيقة الوجود أفراداً متماثلة لا تخالف بينها فى الحقيقة ولكنها متكثرة ومتخالفة بالوجوب والإمكان والشدة والضعف والكمال والنقص والغناء والفقر والتقدم والتأخر وأمثالها ؛ فهى متخالفة كتخالف الماهيات لأن لكل ماهية وجدت وجوداً يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هى آثار تلك الماهية ، ووجودها كونها بحيث تصدر عنها تلك الآثار ، وهذا هو وجودها الخارجى لما نبهنا عليه مرات من أن الخارج والذهن ليسا من قبيل الظروف والمحال والأمكنة ، وإنما الوجود الخارجى هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره ، والوجود الذهنى هو كونه بحيث لا تترتب عليه تلك الآثار ، ولا شك فى أن حيثية صدور آثار مخصوصة من ماهية مباينة بنفسها لحيثية صدور آثار مخصوصة أخرى من ماهية أخرى متخالفة مع تلك الماهية ، وليس تمايز الوجودات بمجرد الإضافة الى الماهيات التى لا تثبت الا الحصص للوجود كما توهمه المتكلمون

(ومنشأ) توهمهم أن أقسام الماهيـــة معلومة الأسامى والخواص ، والوجود الحقيقى لكل شىء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت لأن أنحاء الوجودات هويات عينية ليست لها صور كلية فى الذهن حتى توضع لها اسماء ووضع الأسماء والنعوت إنما يكون بأزاء المفهومات والمعانى الكلية لا بأزاء الهويات الوجودية والصور العينية وبعبارة اخرى التسمية فرع التصور ولا يمكن تصور حقيقة الوجود والهوية الوجودية ولا يمكن وجودها فى الذهن كما تقدم فلا يمكن وضع إسم لها فالوجودات الخاصة أمور مجهولة الأسامى وشرح أسمائها أنه وجود إنسان أو وجود زيد وأمثالها ثم يلزم الجميع فى الذهن مفهوم الوجود العام المقول عليها بالتشكيك ومن هنا توهم المتكلمون أنها حصص الوجود وليست أفراداً للوجود .ولا غرو فى أن لا يوجد لنوع او فرد إسم خاص يشرحه كما فى الألوان حيث أن بين طرفى التضاد الواقع فيها أنواعا كثيرة من الألوان ولا اسامى لها بالتفصيل ويقع على كل جملة منها إسم واحد بمعنى واحد على نحو التشكيك فى الشدة والضعف كالبياض يطلق على اللون المفرق للبصر على كثرة أفراده وكذلك السواد والحمرة وأمثالها . ووقوع لفظ على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون بالإشتراك اللفظى كوقوع لفظ العين على معانيه ، بل يكون بمعنى واحد فى الجميع لكن لا على السواء كوقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الإختلاف ، أما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار ، وإما بالأولوية وعدمها كوقوع الواحد على مالا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد ، وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على الثلج والعاج ووقوع النور على الشمس ونور السراج ، والوجود جامع لجميع هذه الإختلافات،

فان مفهوم الوجود يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر ، وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها ، وعلى القار وغير القار (كالسواد والحركة) بالشدة والضعف ؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة . والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء ، لأن الماهية لا تختلف ولا جزئها ، بل إنما يكون عارضاً عن ماهيتها لازما او مفارقا ، كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء ، فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج ، فكذلك الوجود ووقوعه على وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لأنه لا يقع على ماهيات الممكنات وإنما يقع على وجوداتها كوقوع لازم خارجي غير مقوم.

(يب)

أقسام الوجود

لكل شيء أنحاء أربعة من الوجود (١) الوجود في الخارج (٢) الوجود في الذهن (٣) الوجود في العبارة (اللفظ) (٤) الوجود في الكتابة (الخط) ودلالة الكتابة على العبارة كدلالة العبارة على المعنى وضعية تختلف باختلاف الأوضاع ، ودلالة الوجود الذهني على الخارج طبعية لا تختلف أصلا ؛ والأنحاء الثلاثة ما عدا الأول إذا كانت مرائي للحاظ الوجود الخارجي بحيث بها ينظر اليه اعتبرت متحدة معه بوجه وصار كل منها نحواً من أنحاء ظهوره ووجهاً من وجوهه ؛ ومن هنا قيل : الإسم هو المسمى ، ولهذا ربما تؤثر أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى

فان الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة الوضعية فى الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ الى توهم أمثالها فى المعانى وتتغير المعانى بتغيرها ولهذا التغير آثار بارزة فى المغالطات .

و « الوجود الخارجى » هو الوجود الذى به تترتب على الماهية آثارها المطلوبة منها — وقد مر بيانه مفصلا و « الوجود الذهنى » هو الوجود الذى لا تترتب به عليها تلك الآثار وسيأتى بيانه و « الوجوداللفظى » وجود اللفظ الدال على الشيء كالتلفظ بلفظ زيد مثلا فإنه وجود لفظى لذات زيد وماهيته ولكنه وجود خارجى لذلك اللفظ و « والوجود الخطى » وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على المعنى الدال على وجود الشيء فنقش لفظ زيد فى الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجى لذلك النقش « ولكل واحد » من هذه الوجودات الأربعة عدة مراتب ؛ فراتب الوجود الخارجى .

« ١ » الوجود الطبيعى « ٢ » الوجود المثالى « ٣ » الوجود النفسى (فى عالم النفوس) « ٤ » الوجود العقلى (فى عالم العقول المجردة) ومراتب الوجود الذهنى « ١ » الوجود فى الأذهان العاليه (فى عالم المجردات) « ٢ » الوجود فى القوة العاقلة « ٣ » الوجود فى الوهم « ٤ » الوجود فى الخيال « ٥ » الوجود فى الحس المشترك ومراتب الوجوداللفظى « ١ » اللغات المختلفه « ٢ » الحروف المركبات « ٣ » الحروف المقطعات ومراتب الوجود الكتبي « الخطى » أطوار الخطوط المختلفه والنقوش المتنوعه .

نظرية المعرفة

يستطيع الإنسان أن يفهم نظرية المعرفة - على ضوء تحليل أقسام الوجود - إذ من الموجود الخارجي ينشأ الوجود الذهني على أنحائه بوسيلة الحواس ويرتقي الى درجة المعرفة العقلية فان النفس الإنسانية على أثر إدراكها المحسات بوسيلة الحواس الظاهرة تسجل صورها المكتنفة بالهيئات في الحس المشترك ثم تنقلها بصفة أنها مدركات جزئية الى مرحلة الإختزان في القوة المتخيلة - إن كانت من مقولة الصور أو القوة المتوهمة إن كانت من مقولة المعاني الجزئية كالصداقة والعداوة مثلا - ثم تحيلها الى القوة العاقلة بعد تجريدها التام عن كل الهيئات والخصوصيات لأجل الحكم والتميز وتحليل العالم الخارجي الى مبادئه المعنوية ؛ فتحصل بذلك عند العقل صور مجردات شاملة من مختلف الموجودات في العالم بجواهرها وأعراضها ومفاهيم أنواعها وأجناسها ، وتتم معرفة النظام الكوني والعقلي في سلسلة الموجودات من حلقة العنصر الى حلقة المجردات الإبداعية .

فالخطوة الأولى من خطوات المعرفة الإنسانية هي التجربة وملاحظة الحوادث التي تمر بالإنسان ، فهو يستقي كثيراً من معارفه من هذا العالم المحس البارز عن طريق الحواس ، والعقل كما يدرك منقولات الحواس إليه بعد تجريدها عن الهيئات ، كذلك يدرك أشياء أخرى لا ترقى اليها الحواس ، وهي « المعقولات المحضة » .

وصفوة القول: أن طريق المعارف الإنسانية كلها هي الحواس والعقل.

الدرس الخامس

(الوجود الذهني)

هو الوجود الذى إذا إتصفت به الماهية لا تترتب عليها آثارها ولوازمها وأحكامها المطلوبة منها فى الخارج ، فإن الذهن نشأة أخرى للوجود غير نشأة الخارج ، ونشأة الوجود الذهنى جديرة بالتحقيق لأنه يبتنى عليها تحقيق المعاد الجسمانى الذى هو أحد أركان الدين ؛ فاعلم أن الله تعالى خلق النفس الإنسانية مثالا اصفاته وأفعاله (ولله المثل الأعلى) ليكون معرفتها مرآتاً لمعرفته (ومن عرف نفسه فقد عرف ربه) فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات ، وصيرها ذات علم وقدرة وبصر ؛ وجعلها الآية الكبرى ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يحكم فيها بما يشاء ويفعل مايريد (أتزعم أنك جرم صغير وفيك إنطوى العالم الأكبر) وينبسط إشراقها على كل الماهيات العالمية إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت ومن عالم القدرة والسطوة ، ضعيفة الوجود لكونها واقعة فى مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها ؛ وكثرة الوسائط توجب ضعف الوجود ووهن القوة ، فلأجل هذا يكون ما يترتب عليها من الأفعال والآثار الخاصة فى غاية ضعف الوجود ، بل وجود ما يوجد عنها من الصور العقلية والخياليه أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن البارى تعالى وإن كانت الماهية محفوظة فى كلا الوجودين فلا يترتب عليها مع تلك الصور العقلية والخيالية الآثار المترتبة على الماهية بحسب وجودها الخارجى اللهم إلا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية المتخلقين بأخلاق الله تعالى

من أصحاب المعارج الإعجازية فإنهم اشدة إتصالهم بعالم القدس ومحـل الكرامه" يقدرون على إيجاد الموجودات الخارجيه" بإذن الله تعالى .

(بهم يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا) وهذا الوجود للشيء الذى لا تترتب عليه الآثار أعنى الصادر عن النفس الإنسانيه" هو المراد بالوجود الذهنى .

ثم إعلم أن مسالة إثبات الوجود الذهنى مبتنيه" (على) أن للوجود وراء الحصص أفراداً حقيقيه" هى آثار للجاعل بالحقيقه" ، اذ على تقدير إنحصاره فى الحصص لا يتصور لماهيه" واحدة وجودان كما مر بيانه سابقا ، و (على) أن تلك الأفراد متفاوتة بالشدة والضعف ، اذ على تقدير المساواة لا يصح أن للشيء وجوداً إذا إتصف به يكون بحيث تترتب آثاره ولوازمه عليه ووجوداً لا يكون بحيث تترتب عليه آثاره ولوازمه ، وهو ظاهر و (على) أن الماهيه" يجوز إتصافها بانحاء متفاوتة من الوجود وهذا يظهر بملاحظه" أن ماهيه" الجوهر مثلا تتصف تارة بالوجود المفارقى ، كالجواهر العقليه" القدسيه" ، وتتصف اخرى بالوجود المثالى البرزخى كالنفوس الناطقه" ، وبالوجود الحسى كالاجسام الطبيعيه" ، وأيضا نسبه" الماهيه" الى جميع أنحاء الوجود على السواء ، لعدم كون شيء منها وعدمه المقابل له داخلا فى الماهيه" أو عينا لها ، فإنها من حيث هى ليست إلا هى ، فلا خصوصية من قبلها بالنسبة إلى قبول شيء من أنحاء الوجود ، ولهذا تحتاج فى قبول خصوص وجود من الوجودات إلى مخصص إما من قبل الفاعل كما فى المجردات ، أو من قبل المـادة كما فى المـاديات .

(الخلاف في الوجود الذهنى)

إعلم أنه لا خلاف فى أن للعاقل علماً بأمور كمفهوم الإنسان والشجر والنبات والحجر ، ولا خلاف أيضا فى أن تلك الأمور معان متمايزة فى أنفسها فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ومتمايز عنه ، ولا خلاف أيضا فى أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور فهو مغاير لها ، ولا خلاف أيضا فى أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها فى الذهن ، إنما الخلاف فى أنه هل لمعانى تلك الأمور ثبوت ذهناً أو لا ثبوت لها ذهناً ؛ إنما الذى تحقق هو العلم بها فقط ، فقال المحققون من الحكماء والمتكلمين بثبوتها ذهنا ، وأنكر جمهور المتكلمين وجـــود الأشياء فى الذهن وقالوا أن الذى تحقق فى الذهن هو العلم المتعلق بها .

والمشهور أن للقـائلين بالوجود الذهنى مذهبين (أحدهما) القول بأن معنى وجود الأشياء فى الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها فى بعض العوارض فى الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا فى الجدار وهذا القول للقدماء .

(وثانيهما) القول بأن حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة فى الذهن وهذا القول للمتأخرين ، فالأولون اذا قالوا : صورة الشىء موجودة فى الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه ، والآخرون يريدون بها حقيقة الشىء وماهيته ، ولا يخفى أن أدلة ثبوت الوجود الذهنى إنما تدل على وجـــود حقائق الأشياء وماهياتها فى الذهن لا الأمر المغاير لها فى الماهية الموافق لها فى بعض الأعراض ، فإن الحكم على شىء إنما يستدعى وجود ذلك الشىء وثبوته لا ثبوت أمر مغاير له وإن وافقه فى بعض الأعراض ، فالحق أن

ماهيات الأشياء فى الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح ، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء ، لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء فى الذهن ، فليس هناك مذهبان .

ومن هذا يظهر أن القول بالشبح ليس من الآراء الحادثة عند بعض المتأخرين التى حدثت عن العجز عن دفع الإشكال باستلزام الوجود الذهنى إندراج جميع المقولات فى مقولة الكيف كما قاله بعض أعلام الفلسفة بعد أن وصف الإشكال بأنه جعل العقول حيارى والأفهام صرعى ، وسيأتى دفعه ان شاء الله تعالى .

(أدلة اثبات الوجود الذهني)

(الدليل الأول) إننا نحكم حكما إيجابيا على ما لا وجود له فى الخارج كقولنا بحر من زيبق بارد بالطبع ؛ واجتماع النقيضين مغاير لإجتماع الضدين؛ وشريك البارى ممتنع ، وثبوت النقيضين فى شيء واحد محال ، ولا شك فى أن المحكوم عليه بحكم ثبوتى يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها فى الخارج فيجب أن تكون موجودة فى الأذهان .

(الدليل الثانى) إن من المفهومات ما هو كلى أى متصف بالكلية فالكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت ومعلوم أن ثبوته ليس فى الخارج لأن كل ما فى الخارج مشخص فيكون فى الذهن هكذا قرروه والتقرير الصحيح لهذا الدليل بحيث لا يرد عليه شيء هو أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية

المشتركة فى نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كل من تلك الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلى فهذا المعنى لا يوجد فى الخارج واحداً وبنعت الوحدة ، وإلا لزم إتصاف أمر واحد بصفات متضادة ونعوت متباينة وهى التعينات المتنافية ولوازمها المتنافرة فوجوده فى الخارج إنما هو بشرط الكثرة ونحن قد لا حظناه من حيث هو واحد فوجوده من هذه الجهة إنما هو فى العقل .

(الدليل الثالث) أن من القضايا موجبة حقيقية وهى تستلزم وجود الموضوع وليس فى الخارج لأنه قد لا يوجد فى الخارج أصلا كقولنا: (كل عنقاء طائر) أى كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً ؛ وقد يوجد فى الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر فى الأفراد الخارجية كما فى القضايا المستعملة فى العلوم ، كقولنا : (كل إنسان ناطق) أى كل ما لو وجد كان انسانا فهو بحيث إذا وجد كان ناطقاً ، وحيث أنها تستدعى وجود الموضوع ولا وجود له فى الخارج فهو موجود ذهناً ، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود فى الذهن .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لا بد فى الحكم الإيجابى من وجود الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجا فهو موجود ذهنا (وقد يقال): أن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم ايجابيا غير مسلمة وقولهم: أن ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لا محل له لأن معنى الإيجاب أن ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر بمعنى الوجود والتحقق فيه، إنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى وهو نفس المتنازع فيه ، بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل عما سواه والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعانى فى الذهن لأن التميز غير

المعانى ؛ ولا نسلم أن التعقل بحصول الشيء فى العقل وإلا لكان العلم بشيء ما كافيافى اثبات المطلوب (والجواب) أنه لابد فى فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول أى المعنى المتعقل ؛ سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء فى العقل كما يقول الحكماء ، أو عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول كما يقول المتكلمون ، أو عن صفة ذات إضافة ؛ والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بدللمعقول من ثبوت فى الجملة ، وإذ ليس فى الخارج ففى الذهن ؛ ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعدومات فى الخارج تعين كونه فى الذهن وهو المطلوب (والأولى) أن يجاب بأن الإيجاب فى قولنا : هذا ذاك ؛ ليس معناه إلا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف ؟ والحمل الإيجابى ليس إلا الحكم بالثبوت الرابطى ومنع ذلك مكابرة صريحة (وبعبارة اخرى) إن كون ما صدق عليه المحمول لا يكون إلا لصدق عنوان المحمول عليه أى اتصافه بمبدئه كما فى الموضوع ولا معنى لثبوت شيء لشيء إلا هذا .

(أدلة النافين للوجود الذهنى)

وهم جمهور المتكلمين ، ولما كان مبنى الوجـــود الذهنى على إستلزام التعقل إياه وقيام الموجود الذهنى بالذهن إقتصر المانعون على نفيه بوجوه (الوجه الأول) لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله فى الذهن للزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والإعوجاج أن يكون الذهن حاراً بارداً مستقيما معوجا وهو محال لأنه يؤدى الى إجتماع الضدين وإتصاف الذهن بما هو من خواص الأجسام (الوجه الثانى) لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله فى الذهن للزم من تصور السماوات حصولها فى الذهن مع عظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة ،

(الوجه الثالث) لو وجد فى الذهن ما لا تحقق له فى الخارج كالجمع بين الضدين لوجد فى الخارج ، لكن وجوده فى الخارج باطل ضرورة ، فما أدى اليه وهو أنه موجود ذهناً باطل ؛ وبيان لزوم وجوده فى الخارج أنه حيث وجد فى الذهن ، والذهن موجود فى الخارج فيكون موجوداً فى الخارج ضرورة أن الموجود فى الموجود فى شىء موجود فى ذلك الشىء كالماء الموضوع فى الكوز الكائن فى البيت ، فإن وجوده فى الكوز الكائن فى البيت يستلزم وجوده فى البيت ، فلذلك وجود المعدوم فى الذهن والذهن موجود فى الخارج يلزمه وجود المعدوم كشريك البارى فى الخارج وهو محال (والجواب) عن الكل أن مبنى هذه الوجوه على عدم التفرقة بين الوجود الخارجى المتأصل الذى به الهوية العينية والوجود الذهنى الغير المتأصل الذى به الصورة الذهنية فرتب على الوجود الذهنى لوازم الوجود الخارجى وهذا غير صحيح فإن المتصف بالحرارة مثلا هو ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها ، والتضاد إنما هو بين هويتى الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما ، والحاصل فى الذهن الصورة لا الهوية ، وقيام الصورتين بالذهن لا إستحالة فيه ، وكذا فى الإستقامة والإعوجاج وأمثالها ؛ والمعلوم بالضرورة إستحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السماوات وأمثالها لا صورها الكلية والجزئية ؛ والموجود فى الموجود فى الشىء إنما يكون موجوداً فى ذلك الشىء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز ووجود الكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن فإن الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة خيالية ووجود غير متأصل ، والحاصل من الذهن فى الخارج هوية ووجود متأصل (وبالجملة) فماهية الشىء أعنى صورته العقلية

مخالفة لهويته العينية فى كثير من اللوازم ، فان اللوازم قد تكون لوازم الماهية فى الوجود الخارجى الأصيل ، وقد تكون لوازم الماهية بحسب الوجود الغير الأصيل وقد تكون لوازم للماهية من حيث هى مع قطع النظر عن كل واحد من الوجودين ، فالموافقة بين الصورة والهوية إنما تجب فى القسم الأخير ، بخلاف القسمين الأولين ، ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو أن الصورة إذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة ، فلا يرد الإشكال بأن الصورة العقلية إن تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والإلم تكن صورة لها .

والتحقيق أنهم لما قالوا فى الوجه الأول لو كان تصور الشىء مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً الخ ، عنوا منه حصوله فى العقل على نحو القيام به فإن اللازم إنما يلزم على هذا التقدير ، فلو قيل أن الحصول فى العقل ليس على نحو القيام به والحلول فيه بل يكون بخلاقية النفس بالنسبة الى الصور المحسوسة وباتحادها مع العقل الفعال فى الصور المعقولة فليس يلزم شىء من المفاسد حتى فيما اذا تشبث الخصم بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالإمتناع .

الاشكالات المستصعبة

(الأشكال الأول) أن مفهوم الإنسان مثلا اذا وجد فى الذهن فهناك أمران (أحدهما) موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر وهو

مفهوم الإنسان الذى شبحه قائم بالذهن وهو معنى الوجود فى الذهن على القول بالشبح .

و (ثانيهما) موجود فى الخارج وهو جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن ، فعلى القول بحصول حقـــائق الأشياء أنفسها فى الذهن يشكل بيان ما هو الموجود فى الخارج الذى هو جزئى وعرض ، إذ ليس على هذا القول إلا مفهوم الإنسان الذى هو قائم بالذهن ومعلوم (والجواب عنه) أن فى المثال المذكور مفهوم الإنسان من حيث هو شىء ، ومن حيث الوجود فى الذهن أعنى القيام به شىء ثان ، ومن حيث الوجود فى خارج الذهن شىء ثالث ، فهو من حيث هو معلوم بالذات ، وجوهر أى ماهية جوهر ، وكلى وموجود فى الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهنى علم ، ومن حيث القيام بالذهن الشخصى والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجى بالمعنى المقابل الوجود الظلى ، لا أنه موجود خارج الذهن ، ومن حيث الوجود فى خارج الذهن معلوم بالعرض ؛ وجزئى ، وشخص من الجوهر ؛ وموجود فى خارج الذهن ، وليس هو من حيث هو موجود فى الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن ، بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود فى الذهن وجوهر ، واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجى وعرض ، فلمفهوم الإنسان مثلا فردان ، فرد موجود فى خارج الذهن ؛ وفرد موجود فى الذهن وقد عرض للفرد الموجود فى الذهن أن قام بالذهن وذلك لأن هذا هو معنى الوجود فى الذهن ، فالفرد الموجود فى الخارج جوهر خارجى ؛ والفرد الموجود فى الذهن جوهر ذهنى لكنه عرض خارجى؛

ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً ذهنياً وعرضا خارجياً ، لأن معنى الجوهر الذهنى هو أنه صورة مطابقة لموجود فى خارج الذهن لا فى موضوع وإن كانت فى الذهن موضوع، ومعنى العرض الخارجى هو أنه بالفعل موجود فى موضوع موجود فى الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا فى الذهن كان لا فى موضوع ، وإنما المنافاة بين كون الشيء جوهراً ذهنيا وعرضا ذهنياً ، أو بين كونه جوهراً خارجياً وعرضاخارجيا ، بخلاف فردى مفهوم السواد مثلافإن فرده الموجودفى الذهن عرض ذهنى كما أنه عرض خارجى؛ لأن معنى العرض الذهنى هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن فى موضوع وهى أيضا موجودة فى موضوع هو الذهن وقيامها به انما هوَ وجود ذهنى للمعلوم الذى هو ذو الصورة وليس هو وجوداً ذهنياً لنفس هذه الصورة ، فإن الموجود فى الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن العوارض وعن وجوده الأصيل الذى هو مبدء آثاره ولوازمه قائمة بالذهن ، لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن ، وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها التى لها من حيث كونها صورة ، لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هى صورة ، فهى من حيث هى وبإعتبار أنها شيء من الأشياء له آثار وأحكام موجودة فى الخارج ، فان الذهن أعنى النفس الناطقة موجودة فى الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها ؛ ولا معنى للوجود الخارجى الا ذلك ، وذلك كما أن التلفظ بلفظ زيد وجود لفظى لذات زيد لكنه وجود خارجى لذلك اللفظ لا محالة ، وكذلك نقش هذا اللفظ فى الكتابة وجود كتبى لهذا اللفظ ووجود خارجى لذلك النقش ، فظهر أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة

لا مسامحة وتشبيهاً للأمـــور الذهنية بالأمور العينية كما ذهب اليه المحقق الدوانى ، ولا أنها مع كونها كيفاً حقيقة موجود ذهنى لا عينى ويمنع انحصار المقولات فى الموجودات العينية ، كما ذهب اليه سيد المدققين ، وبذلك منعها وجود القائم بالذهن الذى هو موجود خارجى ، وبعبارة أخرى منعها الوجود الخارجى للموجود الذهنى ، وهذا خلاف التحقيق .

(الإشكال الثانى) أورد على القول بحصول حقائق الأشياء فى الذهن بلزوم اجتماع المتقابلين إذا حصلت صورة الجوهر فى الذهـــن ، بيان اللزوم أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر جنس لها وقد تقرر إنحفاظ الذاتيات فى أنحاء الوجودات ، كما تسوق اليه أدلة الوجود الذهنى ، يجب أن تكون جواهر أينما وجدت وغير حالة حيثما تحققت ، فكيف جاز أن تكون حالة كما هو مذهبهم فى الذهن وهو محل مستغن عنهـا فى وجوده والحال فى المحل المستغنى عرض .

(والجواب) عنه ما مر ذكره فى الجواب عن الإشكال الأول من إختلاف الحيثيات ، مضافا إلى أن العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية فليس كثير إشكال فى كون الجوهر الذهنى عرضا إذ لا يصير جنسا له (الإشكال الثالث) أن الحكماء قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً ، والكيف جنس عال ، والعلم عين المعـــلوم بالذات أى الصورة العلمية ، والمعلوم بالذات قد يكون جوهراً وقد يكون كما وقد يكون مقولة أخرى فعلى القول بحصول حقائق الأشياء فى الذهن يلزم اندراج جميع المقولات فى الكيف فاذا كانت الصورة العلمية جوهراً كالإنسان والفرس ؛ أو كما أو وضعاً كالسطح أو الإنتصاب لزم أن يكـــون شىء واحد مندرجا تحت مقولتين ومجنساً بجنسين فى مرتبة واحدة بحسب ذاته ، وإذا كانت كيفاً محسوسا

مثلا كالسواد لزم ان يكون شيء واحد كيفا محسوسا وكيفا نفسانيا معاً .

(وفى الجواب عنه) قال الفاضل القوشجى : إن فى الذهن عند تصورنا الجوهر أمرين (أحدهما) ماهية موجودة فى الذهن ، وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتا له ، بل حاصل فيه حصول الشيء فى الزمان والمكان (وثانيهما) موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية ، فحينئذ لا يرد الإشكال (انتهى) ومبناه على الفرق بين الحصول والقيام (وتصويره) أنه اذا فرض مشكل محفوفا بمرآت من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث إنطبع صورته فيها فههنا أمران (أحدهما) شيء ليس قائما بالمرآت ولكنه فيها وهو ذو الصورة (وثانيهما) شيء قائم بالمرآت وهو نفس الصورة المنطبعة ، فقس عليه ما فى مرآت الذهن ، ولكن هذا الجواب خلاف الوجدان ، وهو يؤول الى الجمع بين الشبح والمثلية .

(وأجاب عنه) السيد الصدر بإنقلاب الماهية فى الذهن فقال : إذا وجد الشيء فى الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كم أو من مقولة أخرى ، وإذا تبدل الوجود ووجد فى الذهن إنقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف ، وعند هذا اندفعت الإشكالات ، وقد ظهر فساده فى ضمن الجواب عن الإشكال الأول .

(وأجاب المحقق الدوانى) عن الإشكال بأن إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ما عدا الكيف إنما هو على المسامحة تشبيها للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية وأما فى الحقيقة فالعلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم فان كان جوهراً فجوهر ، وإن كيفاً فكيف وهكذا فلا يلزم

إندراج شيء واحد تحت مقولتين ، ويظهر ضعفه من البرهان الذى أثبتنا به في الجواب عن الإشكال الأول أن الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقتاً لا مساحة وتشبيهاً الأمور الذهنية بالأمور العينيه فراجع ..

(وأما جواب صدر المتالهين عن هذا الإشكال) فهو مبتن على اعتباره في التناقض وحدة الحمل أيضا وراء الوحدات الثمانية المشهورة لما رأى من أن قولنا : الجزئى جزئى والجزئى ليس بجزئى ، ليس تناقضا مع أنه مستجمع لجميع شرائط التناقض كالوحدات الثمانية ، إذ التناقض فى القضايا عبارة عن اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الأخرى وهما هنا صادقتان لإختلاف الحمل لأن الجزئى يعنى مفهوم الجزئى المنطقى جزئى بالحمل الأولى ، وليس بجزئى بالحمل الشائع الصناعى بل كلى ،فإعتبر وحدة الحمل فى التناقض مضافة إلى الوحدات الثمانية المشهورة ، وقال فى دفع الإشكال بإن الصورة العلمية من كل ممكن مقولة من المقولات جوهر أوكم او كيف أو غيرها بالحمل الأولى وأما بالحمل الشايع فهى كيف ؛ ولا منافاة لإختلاف الحمل ، وقال فى الأسفار إن الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ، ومن حيث وجودها فى النفس أى وجود حالة أو ملكة فى النفس تصير مظهرا أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف (إنتهى)

يعنى أن الكليات الطبيعيه ومفاهيمها المعقولة لا تحمل المقولات عليها بالحمل الشايع ولا تكون مندرجة تحتها كإندراج فردها ، بل يصح سلبها حقيقة عن الطبايع المعقولة ؛ لأن الإندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها ، وترتبها عليه مشروط بالوجود العينى فلا تترتب عليه فى الذهن لإعتبارية الماهيات المعبر عنها بالكليات الطبيعية فهى مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا مفهـــوم الجوهر أو مفهوم الكم وغيرهما لا حقايقها ، وكذا فى أنواعها ، والوجود وإن

لم يكن جوهراً ولا عرضا لكنه ما به ظهور الماهيات وآثارها .

قال الحكيم المدقق السبزوارى بعد كلام طويل فى توضيح مراد صدر المتألهين ماهذا نصه :

ولكن بعد اللتيا والتى لست أفتى بكون العلم كيفا حقيقة وإن أصر هذا الحكيم المتأله عليه فى كتبه ، لأن وجود تلك الصور فى نفسه ووجودها للنفس واحد ، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هى كيفا فى النفس ، لأن وجودها الخارجى لم يبق بكليته وماهياتها فى أنفسها كل من مقولة خاصة ، وبإعتبار وجودها الذهنى لا جوهر ولا عرض وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود اذ ظهور الشىء ليس أمراً ينضم اليه وإلا امكان ظهور نفسه وليس هنا أمر آخر والكيف من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفا واذا كان إضافة اشراقيةمن النفس كان وجوداً فالعلم نور وظهور وهما وجودوالوجود ليس ماهية فالحق أن كون العلم كيفا أو الصور المعلومة بالذات كيفيات إنما هو على سبيل التشبيه فكما أن فيض الله المقدس أعنى الوجود المنبسط لاجوهر ولا عرض ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض وكذا فيضه الأقدس الذى يظهر به بوحدته كل التعينات فى المرتبةالواحدية لا هو كيف ولا التعينات فكذلك إشراق النفس المنبسط على كل المعلومات المعلومة لها ليس بجوهر ولا عرض فليس كيفا وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها إشراقها كيفيات وهى معلومات،وبالجملة أخذت من كل من مذهبى صدرالمتألهين والمحقق الدوانى شيئا وتركت شيئا ، أما المأخوذ من الأول ، فكون الصور العلمية بالحمل الأولى مقولات لا بالشايع ، وأما المتروك فكونها

كيفا بالشايع ، وأما المأخوذ من الثانى ، فكونها كيفا تشبيها ، وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيق وكمها كم حقيق ؛ وهكذا .

(إنتهى كلام السبزوارى) (أقول) هــذا التحقيق مبنى على طريقــة صدر المتألهين من القيام الصدورى والإتحاد وأما على طريقة القوم من القيام الحلولى فالمقولات فى العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف وغيرها ويضاف اليها وجود ناعتى عند القوم وهذا الوجود له ماهية هى مفهوم العلم وهى كيف بالذات والمقولات كيف بالعرض وقد صرح المحقق السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار بأن بناء صدر المتألهين فى كــون المقولات كيفا بالحمل الشايع على طريقة القوم فتدبر وتبصر ويؤيده ماجاء فى عبارة الأسفار وهذا نصه حرفيا (فبجملة ما قررناه ظهر لك أن شيئا من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ، بل المقولات إما عينها أو مأخوذ فيها ، وأما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لا أن الكيف ذاتى لها ، وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الإعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان ، (إنتهت عبارة الأسفار) وقد أفصح عن هذا الشيخ الرئيس فى إلهيات الشفا فى ضمن سؤال وجواب (توضيح السؤال) أن الصورة العلمية على ما ذكرتم جواهر لذاتها وقد جعلتم الصورة العلمية مندرجة تحت مقولة الكيف لذاتها ، ويلزم من ذلك أن تكون جواهر لذاتها وأعراضا لذاتها وقد منعتم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين بالذات (وتوضيح الجواب) أنا منعنا كون الشىء الواحد فى الأعيان جوهرا

وعرضا ، فإنه فى الأعيان إذاكان جوهراً كان جوهراً لذاته وإذا كان عرضا كان عرضا لذاته وهذا محال ؛ إذ يلزم منه كون شيء واحد عرضا لذاته وموجوداً بالفعل فى الموضوع وجوهرا لذاته وموجودا بالفعل لا فى موضوع ، ولم نمنع كون معقول الجوهر عرضا بالعرض فإنه جوهر لذاته وعرض بالعرض ، فالصورة العلمية للحيوان من حيث أنها علم كيف بالذات ومن جهة تعلقها بالحيوان المعلوم جوهر بالعرض ، والحيوان المعلوم فى الذهن جوهر بالذات ومن جهة كونه متحدا مع الصورة العلمية عرض بالعرض) (إنتهى) وقال أيضا فى قاطيغورياس الشفا : « فإذن الأشخاص فى الأعيان جواهر ، والمعقول الكلى أيضا جوهر إذ صحيح عليه أنه ماهية حقها فى الوجود فى الأعيان أن لا يكون فى الموضوع ؛ ليس لأنه معقول الجوهر ، فإن معقول الجوهر ربما يشك فى أمره فظن به أنه علم وعرض ؛ بل كونه علما أمر عرض لماهيته وهو العرض ، وأما ماهيته فماهية الجوهر » الخ ، ومحصله أن معنى الجوهر الجنسى هو ماهية من شأنها فى الوجود فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع بخلاف العرض فإنه الموجود بالفعل فى موضوع ، فلا منافات بين كون الشيء فى الأذهان عرضا وموجودا بالفعل فى موضوع هو الذهن وبين كونه فى الأعيان جوهرا وماهية من شأنها فيها أن لا تكون فى موضوع ، إنما المنافاة بين كون الشيء بالفعل فى موضوع وكونه بالفعل لا فى موضوع . فالصورة العلمية عرض مقيسة إلى الذهن وجوهر مقيسة الى العين ، والكلى من الجوهر جوهر بحسب حقيقته وماهيته ، وليس كونه علما وعرضا بهذه الجهة ، بل كونه علما أمر عرض لماهيته وهو العرض ، إذ كونه علما وعرضا اتفق أن عرض له فى الذهن ؛ وذاتى الشيء ليس من العوارض الإتفاقية له

« إنتهى ، ولا يخفى ان قول الشيخ الرئيس « فإن [illegible]
شك فى أمره فظن أنه علم الخ » إشارة الى أن الحق عنده هو أن العلم من عوارض الوجود ، وعوارض الوجود عين الوجود كما تقرر فى مدارك المتألهين ، والوجود خارج عن المقولات .

« هذا بعض الكلام مما يناسب المقام ، وسيأتى التحقيق التام للعلم فى دروس الجواهر والأعراض إن شاء الله تعالى ومن الله التوفيق .

« إنتهى الجزء الثانى من دروس الفلسفة »

« والحمد لله أولا وآخراً »

فهرس الجزء الاول

المحتوى	صفحة
كلمة الناشر	٣
كلمة المؤلف	١٤
مقدمة : متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت	١٧
بماذا تكونت العقيدة الدينية للإنسان	١٩
الفلسفة والدين	٢٠
قصور التاريخ من تحديد مبدأ نشوء الفلسفة	٢٣
الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تاريخ الفلسفة	٢٤
النظرية المبتكرة للفيلسوف الطوسي في نقض قاعدة « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد »	٢٥
نظرية الحركة الجوهرية لصدر الفلاسفة أساس مبدأ التطور وناموس النشوء والإرتقاء	٢٦
إعتراف « دارون » بفساد بعض آرائه	٢٧
آراء فلاسفة العرب والإسلام في مذهب النشوء والإرتقاء وآثار المعلم الثاني « الفارابي » ومحاكمة أرسطاطاليس والمشائين في محكمة إبن سينا	٢٨
أوصاف كتاب « الحكمة المشرقية » وكتاب « الانصاف » للرئيس إبن سينا « ديكارت » و « ابن سينا ومقارنتهما »	٢٩
الفلسفة شرقية واسلامية وعربية	٣١

المحتوى	صفحة

صفحة

المحتوى	صفحة
فلسفة التربية : فلسفة الاقتصاد	٧٣
كتاب « الجمهورية » لأفلاطون والشيوعية : وآراء « توماس موروس » و « كامبانه اللا » و « كارل ماركس » وقرارات مؤتمرات الشيوعية	٧٥
هل كان الحكيم الإلهي « أفلاطون » شيوعيا ؟ — إختلاف المؤرخين في أنه كان تأكيدياً أو ارتيابيا — ضميرياً أو عقلياً	٧٦
الأختلاف الشديد بين كتاب « الجمهورية » وكتاب [القوانين]	٧٧
أفلاطون من رؤساء الفلاسفة الإلهيين - ظهور المذهب المادى في القرن الرابع ق.م	٧٨
[المذهب الأباحي] أو [النظام الشيوعي اليوناني]	٧٩
الشيوعية في [الأسبرطيين] ومفاسد المذهب الأباحي [الشيوعي] الهدام	٨٠
نظرية [المثل العقلية] لسقراط وأفلاطون	٨٢
نظرية [المثل المعلقة لأفلاطون وخطأ الغربيين بخلط النظريتين	٨٤
أفلاطون ديمقراطي يكره الأرستقراطية	٨٥
[الشيوعية] أو [الأشتراكية المتطرفة] وخلاصة برنامج الشيوعية	٨٦
أغراض الشيوعية أحلام (أوتوبية) غير قابلة للتطبيق	٨٧
رفض ملكية الفرد يقتل روح العمل والنشاط والعواطف	٨٩

المحتوى	صفحة

المحتوى	صفحة

المحتوى	صفحة
علم المسالك والممالك - فروع علم الهيئة من المتوسطات ثمانية	١٣٢
العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علماً	
علم جر الأثقال ـ علم المناظر - علم المرايا	١٣٣
علم المساحة - علم استنباط المياه ـ علم مراكز الاثقال -	
علم نقل المياه -	١٣٤
علم المعاقد ـ علم الآلات الحربية علم المزاول	١٣٥
علم الآلات الروحانية	١٣٦
علم الأوزان والموازين ـ علم إحداث الحصون -	
علم صناعة التصوير ـ علم الحيل المتحركة ـ علم المثلثات	
- التقسيم (يح)	١٣٧

فهرس الجزء الثاني

المحتوى	صفحة
عند قطب الفلاسفه – شارح العرشيه – عند شارح الفصوص – عند ديكارت	١٤٦
التعريف عند (باكون) عند (هرم) عند ﴿ جون‌لوك ﴾ عند ﴿ كوند بلاك ﴾ عند ﴿ كانت ﴾	١٤٧
التعريف عند ﴿ فيشته ﴾ عند هيجل عند فلاسفة الغرب فى العصر الحاضر تعريف الفلسفة عند المؤلف	١٤٨
الدرس الثالث – موضوع الفلسفة	١٤٨
تفسير العرض الذاتى	١٤٩
تفسير البحث عن الأعراض الذاتيه	١٥٠
موضوع الفلسفه عند سقراط عند أفلاطون – عند أرسطاطاليس – عند الفارابى عند إبن سينا عند صدر الفلاسفه – عند السبزوارى	١٥٥
عند شارح الفصوص – عند صاحب المطالع – رأى بعض فلاسفه الإسلام عند ﴿ باكون ﴾ عند ﴿ جون لوك ﴾ عند بعضهم رأى ﴿ جوفروا ﴾ عند المؤلف	١٥٦
الفلسفة الأولى – تمهيد	١٥٧
المبحث الأول – الأمور العامه الدرس الرابع – الوجود وما يرادفه فى سائر اللغات تفسير الماهية	١٥٨
الأقوال والمذاهب فى الوجود ثمانية – قول الأشراقيين	١٦٠
قول بعض المستحدثين مذهب ذوق التأله قول الشريف واللاهيجى ، والعلامة الحلى والقطب الرازى	١٦١

لبيث عبد الحسين فرحانا القطابي

المحتوى

تم الجزء الأول والجزء الثانى للطبعة الثانية فى مطبعة الغرى الحديثة
تلفون ٦٨٢ فى يوم الجمعة المصادف ١/ ٩ / ١٩٦٢ ط ١٠٠٠ ن



